Ph. u.
462 a

<36620190030013

<36620190030013

Bayer. Staatsbibliothek

Handbuch

der

theoretischen Philosophie.

Ein Beytrag

für

Philosophie und Geschichte der Philosophie,

von

H. C. W. Sigwart,

Ordentl. öffentl. Lehrer der Philosophie an der Universität Tübingen.

Tübingen,

bei Buchhändler C. F. Osiander,

1820.

475 D.

BIBLIOTHECA
REGLA
MONACENSIS.

Vorrede.

Dieses Handbuch der theoretischen Philosophie ist aus wiederholten akademischen Vorträgen entstanden und zunächst für akademische Vorträge bestimmt. Ganz einverstanden mit dem, was Engel in seiner Theorie der Dichtungsarten S. XIX. sagt: „der Schüler der Philosophie ist ein junger Künstler, nicht ein angehender Kaufmann und der philosophische Hörsaal ist ein Uebungsplatz, nicht ein Marktplatz, wo Waaren verhandelt werden; alles, was man daraus mitnehmen soll, ist Fertigkeit in der

Kunst zu entwickeln"; zugleich Rücksicht nehmend auf den dermaligen Zustand der Philosophie überhaupt und des theoretischen Theiles derselben insbesondere, glaubte der Verf. seine akademischen Vorträge aufs zweckmäßigste einzurichten, wenn er den eingeschlagenen Weg wählte. Ob er den richtigen Weg eingeschlagen und den eingeschlagenen überall richtig getroffen habe, darüber steht ihm zunächst kein Urtheil zu, wohl aber darf er denjenigen, die das Buch lesen und beurtheilen werden, andeuten, worauf er die Aufmerksamkeit und das Urtheil gerichtet wünschte. Es kommt nach seiner Ansicht auf drey Punkte an: einmal, ob die verschiedenen Ansichten nicht sowohl richtig aufgezählt und neben einander oder zusammen gestellt, sondern vielmehr nach ihrem eigenthümlichen Geiste richtig aufgefaßt und nach ihrem inneren Verhältnisse verknüpft sind; sodann, ob überall die eigenthümlichen und entscheidenden Momente richtig herausgehoben und mit einander verglichen worden; endlich, ob aus dieser Verknüpfung und Vergleichung die

Resultate sich richtig und nothwendig ergeben und in diesen Resultaten innere Uebereinstimmung sey; — denn, daß in diesem Handbuche nicht blos Kritik, sondern auch selbstständige Ansicht sey, (freylich auf dem Wege der Kritik gewonnen, aber vielleicht darum nur um so sicherer), wird der aufmerksame Leser nicht verkennen.

Vielen wird der Vortrag gar zu einfach und populär scheinen; der Verf. hat sich aber nie überzeugen können, daß ein solcher Vortrag für philosophische Gegenstände nicht tauge; vielmehr mit Vergnügen wahrgenommen, daß auch andere Philosophen sich nicht schämen, die (meistens überflüßige) lateinische und griechische Terminologie immer mehr abzulegen und einfach deutsch zu reden.

Wie auch das öffentliche Urtheil über diese Schrift (wenn sie je eines solchen gewürdiget wird) ausfallen mag; mit besonderem Vertrauen übergiebt sie der Verf. denjenigen akade-

mischen Jünglingen, welche seine mündlichen Vorträge über diesen Gegenstand gehört haben und hören werden; denn wie seine ganze Thätigkeit, so ist auch diese Schrift dem heranwachsenden Geschlechte vor Allen gewidmet.

Tübingen, den 8. Oct.
1819.

Der Verfasser.

Einleitung.

§. 1.

Die Einleitung sucht vor allen Dingen über das Wort und den Begriff der Philosophie zu verständigen; eine Nominal- und Real-Definition von der Philosophie aufzustellen und den Weg zu bezeichnen, wie man zu der Real-Definition gelangen könne.

§. 2.

Nach der Wort-Bedeutung (§. 1.) ist Philosophie: Liebe der Weisheit. Ob nun gleich damit der subjective Zustand, in welchem sich derjenige, der sich den philosophischen Studien widmen will, befinden soll *), auch der Gegenstand der Liebe recht

*) Fichte, (über den Begriff der Wissenschaftslehre S. 12.) sagt: Diese Wissenschaft (die Philosophie) würde, wenn sie nur einmal Wissenschaft geworden wäre, nicht ohne Fug einen Namen ablegen, den sie aus einer keines Wegs übertriebenen Bescheidenheit bisher geführt hat — den Namen einer Kennerey, einer Liebhaberey, eines Dilettantism. Viel richtiger Schelling (philos. Schriften. 1r Bd. S. 510.): Die Philosophie hat ihren

wohl bezeichnet seyn mag, (wenn man nur erst den wahren Begriff hätte von der Weisheit); so wird doch eben darum durch diese Nominal-Definition derjenige, der in das Studium der Philosophie eingeleitet werden soll, nicht gefördert und könnte auch leicht zum voraus eingenommen werden mit der Meinung, daß der Gegenstand etwas an sich unerreichbares und nur von der Liebe, d. h. einem sehnsüchtigen Verlangen angestrebtes sey; was auch das Wort seinem historischen Ursprunge nach andeuten soll *). Mag dieses immerhin seyn, es darf nicht in die wissenschaftliche Erklärung gelegt werden, sondern kann nur das Resultat der Forschungen seyn.

§. 3.

Wir müßen also suchen eine objective Sach-Erklärung (§. 1.) von dem Gegenstande der folgenden Betrachtungen. Dabey kann man thetisch verfahren oder genetisch.

§. 4.

Das thetische Verfahren (§. 3.) besteht darin, daß man eine fertige Real-Definition an die Spitze

---

Namen einerseits von der Liebe, als dem allgemein begeisternden Princip, andererseits von dieser ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist.

*) Cicer. Tuscul. V, 3.

der folgenden Untersuchungen stellt, wie denn auch verschiedene solche Definitionen vorhanden sind. Nimmt man von diesen Eine oder stellt eine eigenthümliche auf; so paßt sie entweder zu der folgenden Ansicht und zu dem folgenden Systeme nicht, und ist also ungeschickt und unbrauchbar; oder sie paßt; so wird doch, damit die Definition klar und verständlich werde, derjenige, der in das Studium der Philosophie eingeleitet wird, fragen: was denn das in der Definition enthaltene bedeute und wie man auf diese Fragen oder Aufgaben komme *), wie denn auch derjenige, der die Definition hinstellt, muß Rechenschaft hierüber geben können. — Dieses leitet von selbst auf den genetischen Weg.

§. 5.

Der genetische Weg (§. 3.) besteht darin, daß man von irgend einem klaren Punkte ausgeht und von da aus den Begriff der Philosophie allmählig entstehen läßt; oder aus irgend einem offenbaren Grunde denselben entwickelt. Dieses ist um so nothwendiger, je gründlicher und tiefer die Definition der

*) Dieses läßt sich an den vorhandenen Definitionen leicht zeigen, am einleuchtendsten an denjenigen, welche die bezeichnendsten sind.

Philosophie ist. — Es fragt sich, welches dieser klare Punkt oder dieser offenbare Grund sey?

§. 6.

Da die Philosophie ein Produkt des menschlichen Geistes ist, und, wie jedes hervorgebrachte, seinen Inhalt hat und seine Form; so muß man zeigen, wie dieses Produkt nach Inhalt und Form hervorgehe aus dem menschlichen Geiste *).

§. 7.

Man muß also in dem menschlichen Geiste (§. 6.) nachweisen, nicht nur überhaupt ein Bedürfniß zu philosophiren, einen philosophischen Trieb; sondern auch, wie sich vermöge der ursprünglichen und nothwendigen Richtungen und Gesetze des menschlichen Geistes jener Inhalt und jene Form (§. 6.) ergeben.

§. 8.

Gelingt dieses (§. 7.); so gewinnt man dreyerley:

1) Daß die Philosophie als eine nothwendige, im

---

*) Dieses ist der einzig richtige oder (um es recht zu sagen) der einzig mögliche Weg. Diejenigen, welche sich über die Subjectivität nicht erheben können und von diesem Standpunkte aus auch dagegen Einwürfe machen, sind leicht zurückzuweisen.

Wesen des menschlichen Geistes gegründete, durch ein geistiges Bedürfniß oder einen geistigen Trieb geforderte und aufgegebene Wissenschaft erscheint; und so muß sie dargestellt werden ebensowohl um ihrer Freunde als um ihrer Feinde willen;

2) daß man eine vollständige Erkenntniß ihrer Theile und eine deutliche Einsicht in die Verbindung oder den Zusammenhang derselben erhält;

3) daß man in den Stand gesetzt wird, die verschiedenen Definitionen nach ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit an und für sich und nach ihrem Verhältnisse zu einander zu prüfen.

§. 9.

Wir wenden uns also zu vorläufigen allgemeinen Bemerkungen über das geistige Wesen und Leben; diese werden eröffnet mit den zwey Sätzen:

1) Indem der Mensch zum klaren und deutlichen Bewußtseyn seiner Selbst gelangt, gelangt er auch zur klaren und deutlichen Anschauung der Welt *);

2) Nachdem er zum Selbstbewußtseyn gelangt ist,

---

*) Viele möchten vielleicht lieber den Satz umkehren; er ist aber nicht ohne Bewußtseyn und Absicht so ausgedruckt worden; wie die Folge lehren wird.

ist er auch fähig geworden, über sich selbst und die Welt nachzudenken.

§. 10.

Zu dem Bewußtseyn seiner Selbst (§. 9.) gelangt der Mensch nur allmählig durch verschiedene Stufen, welche Kant *) bezeichnet mit den Worten: „Es ist merkwürdig, daß das Kind, das schon ziemlich fertig sprechen kann, doch ziemlich spät allererst anfängt, durch: Ich zu reden, solange aber von sich in der dritten Person sprach; und daß ihm gleichsam ein Licht aufgegangen zu seyn scheint, wenn es den Anfang macht, durch: Ich zu sprechen; von welchem Tage an es niemals mehr in jene Sprechart zurückkehrt. Vorher fühlte es blos sich selbst, jetzt denkt es sich selbst."

§. 11.

Will man sich die Sache genauer entwickeln; so mögen die Stufen folgende seyn:

1) Die erste Stufe ist derjenige Zustand, in welchem die Seele zwar innerlich thätig ist und auch von aussen angeregt, aber ohne bestimmte Wirkung und ohne bestimmte Richtung sowohl nach innen als nach aussen. Man könnte diesen Zustand vergleichen mit einem dumpfen Schlummer, in

*) Anthropologie §. 1.

welchem die Seele zwar von dunkeln Träumen bewegt wird, in welchem aber noch keine klare und bestimmte Bilder hervortreten.

Anm. Mit dem folgenden vergleiche man: Carus Psychologie, und: Christ. Weiß Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele. Von der ersteren Schrift zunächst S. 111. folg. und von der anderen zunächst S. 82. folg.

§. 12.

Aus diesem dumpfen Schlummer soll sie erwachen:

2) Der erste Schritt hiezu ist, daß die Seele in diesem Zustande (§. 11.) sich selbst zu empfinden anfängt. Wie aber jener erste Zustand nur erst ein Zustand des dunkeln Regens und Strebens ist; so ist auch jenes Empfinden nur ein dunkles und unbestimmtes Empfinden des eigenen Seyns; ohne bestimmte und klare Beziehung, in welcher die Seele sich selbst von der Welt oder auch nur von ihren eigenen Regungen und Bestrebungen unterschiede.

Dieß ist wohl diejenige Stufe, welche Kant im Allgemeinen bezeichnet mit den Worten: Zuerst fühlte das Kind sich nur; aber wann denkt es sich nun?

Anm. vergl. Christ. Weiß a. a. O. S. 84. 87. folg.

§. 13.

3) Auch hier müßen wieder und noch mehrere Stufen unterschieden werden.

Die Entwicklung geht davon aus, daß die Seele allmählig aus der ursprünglichen chaotischen Materie (§. 11.) bestimmtes Einzelnes zu bilden und hervorzubringen fähig wird, bestimmte Handlungen und Zustände, bestimmte Vorstellungen und Begehrungen und entsprechend diesen bestimmten Vorstellungen und Begehrungen bestimmte Empfindungen. Der dumpfe Schlummer ist übergegangen in einen lichten Traum, und jenes erste Empfinden ohne bestimmte und klare Beziehung in bestimmte Empfindungen mit bestimmter und klarer Beziehung. §. 12.

§. 14.

Diesen Zustand kann man im Allgemeinen bezeichnen als Zustand des Bewußtseyns *). In-

---

*) Tetens (philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung S. 263.) bestimmt das Bewußtseyn so: Sich einer Sache bewußtseyn drückt einen fortdaurenden Zustand aus, in welchem man den Gegenstand oder dessen Vorstellung unterscheidend fühlt und sich selbst dazu. Das Bewußtseyn ist von der einen Seite ein Gefühl, aber ein klares Gefühl, mit dem ein unterscheiden der gefühlten Sache und seiner selbst

dessen ist die Wahrnehmung noch das überwiegende und vorherrschende, überhaupt lebt das Kind vielmehr ausser sich, als in sich, und kennt sich vielweniger durch sich als durch Andere; daher sich auch noch mit demjenigen Namen bezeichnet, mit welchem es von andern genannt wird.

§. 15.

4) Die weitere Entwicklung strebt immer mehr dahin, die Beziehung auf das Innere (Reflexion) auszubilden, das Centrum des geistigen Lebens hervorzuheben. Spät erst spricht das Kind das: Ich aus und gelangt damit zum Selbstbewußtseyn. Dieses Selbstbewußtseyn erscheint aber (auch diese Perioden der Entwicklung kann und muß man unterscheiden) zuerst immer gebunden an eine empirische Bestimmung, eingewickelt in eine bestimmte Thätigkeit, und daher auch zerstreut in den einzelnen Veränderungen und deren Wechsel. Aus dieser Zerstreuung soll es gleichsam gesammelt, aus dem Zustande der Einwiklung und Gebundenheit heraus gehoben werden, damit es rein dastehe.

Will man das Gesagte durch ein Bild erläutern; so könnte man sagen, jenes empirische Selbstbe-

---

verbunden ist. Gefühl und Wahrnehmung sind die beyden Bestandtheile des Bewußtseyns.]

wußtseyn bilde eine fortlaufende Linie, in welcher jeder Punkt einen Akt des Bewußtseyns darstellt. Würde nun aber die gerade Linie eine Kreislinie, die ihren festen Mittelpunkt hat, von dem aus sie beschrieben wird und auf den sich alle Punkte der Peripherie beziehen; dann wäre das reine Selbstbewußtseyn vorhanden. Nun haben wir (um im Bilde zu bleiben) nicht mehr einen wandelnden oder sich fortbewegenden Punkt, sondern einen festen, um den sich das ganze geistige Leben dreht, auf welchen sich das ganze geistige Leben bezieht; daher denn auch nun erst bey dem Menschen das bestimmte Gedächtniß eintritt und die deutliche Erinnerung.

§. 16.

Der Uibergang von dem Bewußtseyn (§. 14.) zu dem empirischen Selbstbewußtseyn und von diesem zu dem reinen Selbstbewußtseyn wird wirklich durch einen Act der Freyheit, wodurch die geistige Kraft sich von allen ihren einzelnen und wechselnden Bestimmungen absondert, aus dem Strome des fortfliessenden Zeitlebens losreißt und sich selbst in ihrer Reinheit und Selbstständigkeit ergreift.

So ist es sehr treffend, aber auch sehr begreiflich, was Kant sagt: daß dem Kinde, wenn es anfängt, durch Ich zu sprechen, gleichsam ein Licht aufgegan-

gen zu seyn scheint; — freylich ist ihm ein Licht aufgegangen; denn es hat sich mit Freyheit in seinem selbstständigen Wesen ergriffen, es ist ihm eine neue Welt aufgegangen; es ist die intellektuelle Welt, die sich ihm öffnet; denn was zu sich selbst: Ich, sagen kann, erhebt sich eben damit über die objective Welt und tritt aus fremder Anschauung in seine eigene." Auch ist sehr begreiflich, das andere, was Kant sagt, daß das Kind, nachdem es einmal angefangen durch Ich zu sprechen, niemals mehr in die vorige Sprechart zurückkehrt. Denn nachdem es sich einmal als Ich ergriffen, hat es auch die Macht bekommen, dieses Ich festzuhalten und auf dasselbe alle Veränderungen des Lebens zu beziehen. Nur der Einfluß mächtiger Ursachen vermag es dahin zu bringen, daß der Mensch das Ich nicht hat oder verliert, Ursachen, wodurch das geistige Leben zerrüttet oder gelähmt wird.

§. 17.

Indem der Mensch zum Selbstbewußtseyn gelangt, gelangt er zur Persönlichkeit, fängt das persönliche Daseyn an. Persönlichkeit nämlich schreiben wir demjenigen Wesen zu, welches einen Mittelpunkt, ein Centrum des Seyns und Wirkens hat, und zwar mit bewußter Reflexion auf sich selbst und

welches aus diesem Mittelpunkte die ganze Thätigkeit mit Selbstmacht bestimmt *).

Dieses Alles findet bey dem Menschen statt, sobald er zum Selbstbewußtseyn gelangt. Denn es ist nun ein Mittelpunkt des Seyns und Wirkens mit der bewußten Reflexion auf sich selbst vorhanden; und wie das Selbstbewußtseyn nur durch einen Akt der Freyheit gewonnen wurde; so hat auch die Seele, indem sie Ich geworden, die Selbstmacht, den Besitz und Genuß der Freyheit gewonnen.

18.

Je vollkommener, reiner und selbstständiger das Selbstbewußtseyn ist, auf einer desto höheren Stufe der Persönlichkeit steht er — denn um so reiner ist das Centrum, um so mehr geschieden von allen zufälligen und wandelbaren Bestimmungen, um so vollkommener die Reflexion auf sich selbst, um so unabhängiger von allen äußeren Bestimmungen die Selbstmacht — daher bey endlichen Wesen die Persönlichkeit beschränkt ist; und nur bey dem unum-

*) Dieses kann erläutert werden auch dadurch, daß man auf die allmählige, durch verschiedene Stufen hindurch gehende Entwicklung des persönlichen Daseyns und Lebens in der Natur aufmerksam macht.

schränkten Wesen auch die Persönlichkeit vollkommen seyn kann.

§. 19.

So können wir das bisher Gesagte beschließen und zusammenfassen mit folgenden Worten von Carus *): Der Mensch zeichnet sich dadurch aus vor dem Thiere, daß er sich finden kann und in seiner Vorstellung das Ich hat; denn dadurch fühlt er sich als Person, entgegengesetzt der Sache, mit welcher willkührlich verfahren werden kann; dann fühlt er sich als dieselbe Person, und endlich als eine unabhängige. Allein er wird nicht mit dem Bewußtseyn geboren, nicht ein blindes Einwirken der Aussenwelt verhilft allein zu jenem, sondern es muß die Persönlichkeit (richtiger, die ursprüngliche Kraft der Persönlichkeit, und die Freyheit) dabey eben so viel thun **).

§. 20.

Noch bedarf das andere Glied des §. 9. Nro. I. aufgestellten Satzes und seine Verbindung mit dem erstern Gliede einer Erläuterung; wiewohl in dem bisherigen schon liegt, daß der Mensch erst, wenn er seiner selbst sich bewußt wird, zur klaren Anschau-

---

*) Psychologie.

**) vergleiche §. 9. und die Anmerkung dazu.

ung der Welt gelangt. Denn nun erst unterscheidet er sich von allen seinen einzelnen Thätigkeiten, also auch insbesondere von seinen Vorstellungen,

Einige dieser Vorstellungen aber bezieht er auf Gegenstände ausser ihm, die er also auch nun erst als von ihm verschiedene mit Bewußtseyn setzt; als eine Welt, die nicht Er ist.

Anm. Wie dieses zugehe, und ob er gewissen Vorstellungen mit Recht eine Beziehung auf Gegenstände ausser ihm giebt, kann hier noch nicht untersucht werden; aber bemerkt muß hier schon dieses werden, daß der Mensch unterscheidet eine innere und äussere Welt.

§. 21.

Der andere Satz §. 9. ist eben so klar; denn um über sich selbst und die Welt nachdenken zu können, muß er um dieselben wissen und sich dieselben zum Gegenstande machen können. Soll dieses möglich seyn, so muß er von dem Wechsel der inneren Thätigkeiten und Veränderungen, von der hinreissenden Gewalt der äusseren Eindrücke frey seyn, sich gleichsam über jene innere und äußere Welt erhoben haben und über derselben schweben, um in dieselbe hineinschauen zu können. Dieses aber geschah und konnte geschehen nur durch jenen Act der Freyheit, durch welchen er sich als Ich ergriffen hat. — Und so ist die Frey-

heit die Bedingung, der Anfang und das Element, wie des geistigen Lebens überhaupt, so auch insbesondere der philosophischen Forschung. Denn

§. 22.

Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist vorerst nichts anders, als die Welt, die sich für den Menschen, wie gesagt, in die innere und äußere scheidet. — Auf die Erkenntniß der Welt geht nämlich ein geistiger Grundtrieb. — Dieses beweist

1) die Geschichte oder die Erfahrung —

a.) die äußere Geschichte oder Erfahrung aller Zeiten und Völker, denn

α.) um nichts zu sagen von den einzelnen und verhältnißmäßig vielleicht wenigen, welche ihre ganze Kraft und ihr ganzes Leben an die Erforschung und Erkenntniß der Welt gesetzt haben; so wird sich, die Sache im Allgemeinen betrachtet,

β. kaum ein Volk aufweisen lassen so roh und ungebildet, daß sich bey ihm nicht Ideen fänden, die sich beziehen auf die Fragen über den Grund des Daseyns und Bestehens der Welt und über ihren Zweck, mögen nun solche Ideen in dieses oder jenes Gewand eingekleidet seyn.

b.) Was so die äußere Geschichte und Erfahrung aller Zeiten und Völker lehrt, das bestätigt die innere Erfahrung oder das Gefühl der Einzelnen, auf die wir uns berufen. Es hat wohl Jeder, der nicht ganz gedankenlos in die Welt hinein lebt und sich in derselben umhertreibt, Augenblicke gehabt, wo ihn der Gedanke, es könnte statt dieser herrlichen und schönen Welt Nichts seyn, mit einer unbeschreiblichen Angst überfallen, wo ihn die Frage: woher das Alles? und wozu das Alles? was ausgebreitet vor seinen Augen liegt, mit einer gewißen Unruhe erfüllt hat, einer Unruhe, die um so größer ist, je mehr er in dieser Welt Widersprüche wahrnimmt oder wahrzunehmen glaubt, neben der Ordnung Unordnung, neben den wohlthätigen Erscheinungen furchtbare nnd zerstörende, neben dem Guten das Böse, neben dem Leben Tod und Verwesung. Ist aber einmal dieses Alles in ihm rege geworden, hat er einmal diesen Stachel in der Seele gefühlt; was könnte er anders thun, als die in ihm aufgeregten Fragen zum Gegenstande eines ernstlichen Nachdenkens und unermüdeten Forschens machen?

Gelingt es ihm, auf diesem Wege des ernstlichen Nachdenkens und der unermüdeten For-

schung eine befriedigende Ansicht von der Welt zu gewinnen; so wird alsobald jene Angst und Unruhe übergehen in ein Gefühl der Ruhe und Ergebung.

Denn wie er vorher, als jene Fragen in ihm erwachten, gleichsam im Kampfe und Widerstreit war mit der Welt; so hat er sich nun, nachdem er jene befriedigende Ansicht gewonnen, in Einklang gesetzt mit der Welt und in Uebereinstimmung, und es ist Friede geworden in seiner Seele.

Diese Ruhe wird demjenigen nicht zu Theil, der zu befriedigenden Resultaten nicht gelangen kann; — am unglücklichsten aber fühlt sich derjenige, dem durch weiter strebende Forschung oder durch äußere Begebenheiten und Ereignisse und die dadurch erweckten Zweifel die einmal gewonnene Ueberzeugung erschüttert wird oder gar entrissen.

Einsamer und verlassener als je fühlt er sich nun in der Welt, und sein Zustand gränzt an Verzweiflung, ja geht oft wirklich über in eine Verzweiflung, welche das Leben lieber vernichten, als in diesem angstvollen Widerstreite fortsetzen mag.

Erscheinungen der Art, welche wir an uns

selbst und an andern bemerken, beweisen zur Genüge, daß es ein Bedürfniß für den menschlichen Geist ist, die Welt zu erforschen und sich selbst und seine Stellung in der Welt. —

So lehrt die Geschichte oder die Erfahrung im Allgemeinen und im Einzelnen, daß auf die Erkenntniß der Welt ein geistiger Grundtrieb geht. Es giebt nun aber für diesen Saz auch noch einen

2) zweyten Beweis, der aus dem innern Wesen des menschlichen Geistes genommen ist, hier aber nur vorläufig erörtert werden kann, indem er erst durch die folgende Untersuchungen seine vollkommene Bestätigung finden wird. — Es wird nämlich die folgende Untersuchung lehren, daß in dem menschlichen Geiste gewiße ursprüngliche Begriffe, Grundsätze und Ideen liegen, welche sich vermittelst der Sinne oder der Einbildungskraft auf die Welt beziehen und in der Welt mit ihren Gegenständen dargestellt sind.

Verhält sich dieses nun wirklich so, (wie späterhin erwiesen werden soll,) ist die Seele wirklich ausgerüstet mit solchen Begriffen, Grundsätzen und Ideen, die sich auf die Welt oder auf deren Erkenntniß beziehen; so wird sie wohl, wie alle ihre Fähigkeiten und Vermögen, so auch diese Fähigkeit und dieses Vermögen zu entwikeln

suchen, das Vermögen, vermittelst jener ursprünglichen Begriffe und Grundsätze und Ideen die Welt zu erkennen — oder umes mit andern Worten auszudrücken; es wird auf die Entwicklung und freye Aeußerung dieses ursprünglichen Vermögens, also auf Erkenntniß der Welt, ein geistiger Grundtrieb gerichtet seyn.

Anm. Nun erscheint schon das geistige Daseyn und Leben in seinem wahren Zusammenhange mit der Welt und in seiner wahren Bedeutung für die Welt.

§. 23.

Eben deswegen, weil (§. 20. 2.) dieser Trieb nach Erkenntniß der Welt seinen Grund hat in der Beschaffenheit des geistigen Wesens, zusammenhängt mit einem geistigen Grundvermögen, muß er in jeder menschlichen Seele seyn — aber er kommt freylich nicht bey allen Menschen zur freyen Aeußerung und lebendigen Wirksamkeit. Die Gründe hievon sind leicht zu finden, wenn man die menschliche Natur und den Menschen betrachtet. —

Die menschliche Natur ist nicht eine reingeistige, sondern es steht das geistige in einer innigen Verbindung mit dem Materiellen oder Körperlichen, daher die sinnlichen Empfindungen und Begierden; wer sich nun von diesen leiten und beherrschen läßt, in welchem die Sinnlichkeit das Uebergewicht hat und

die Herrschaft, in dem wird auch jener geistige Trieb nach Erkenntniß der Welt unterdrückt werden, so daß er nie zur freyen Aeußerung gelangt und zur lebendigen Wirksamkeit. Bedenken wir sodann, wie das ganze Dichten und Trachten so vieler Menschen gerichtet ist einzig und allein auf die Sorge für die Bedürfnisse und Geschäfte des zeitlichen Lebens; Ueberlegt man, wie es auch träge und schwer zu erregende Geister giebt, die, statt zu forschen und zu fragen, nach einer gedankenlosen Gewohnheit in der nun einmal vorhandenen Welt ihren Weg dahin gehen, oder, wenn es hoch kommt, zwar sich unterrichten lassen, aber bey dem Anhören und Lernen dargebotener Meinungen stehen bleiben; so ist hinreichend erklärt die Erscheinung, daß jener Trieb nach Erkenntniß der Welt, ob er schon in jedem Menschen vorhanden ist, doch nicht bey allen zur Aeußerung und lebendigen Wirksamkeit kommt.

Anm. Schöner kann man diesen geistigen Trieb nach Erkenntniß der Welt nicht darstellen, als ihn Platon dargestellt hat in seinem Phädros. Auch die Ursachen nennt er, wodurch dieser Trieb und das Verlangen nach der wahrhaften Wissenschaft geschwächt oder gar unterdrückt werde in dem Menschen.

§. 24.

Diesen Trieb haben nicht in seiner Tiefe erfaßt

1) diejenigen, welche blos Gedankenbeschäftigung als Bedürfniß des menschlichen Geistes darstellen; denn sie haben übersehen, daß jener Trieb seinen bestimmten Gegenstand hat und seine bestimmte Richtung, welche gegeben sind durch die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Geistes;

2.) Ebenso diejenigen, welche jene Forschungen betrachten als Fragen, die von einer blosen Neugierde aufgeworfen werden; — denn diese Neugierde muß doch ihren psychologischen Grund haben; erforscht man aber diesen psychologischen Grund genau, so ist es nicht ein Verlangen, Neues zu hören, sondern ein Trieb, die Welt nach ihrem Daseyn und ihrer Bestimmung zu erkennen.

§. 25.

Uibrigens giebt es gar verschiedene Weisen, die Welt aufzufassen; daher es eben nothwendig ist, noch genauer zu bestimmen, von welcher Seite denn oder auf welche Weise die Philosophie die Welt zu erforschen und zu erkennen sucht.

§. 26.

Indessen hat der Mensch nicht blos die Welt zu erkennen, sondern auch in ihr und auf sie zu

wirken, um bestimmte Zwecke zu realisiren. — Darauf weißt ihn hin nicht nur der innere Trieb, und das innere Gefühl, sondern auch die Erforschung und Erkenntniß der Welt selbst; — denn diese lehrt ihn, daß überall gesezmäßiges Wirken ist, und jedes Wesen seine besondere Gesetze hat, nach denen es wirkt — und daß nur auf diese Art die Welt seyn und bestehen kann. — Warum sollte denn der Mensch von diesem allgemeinen Geseze allein ausgenommen seyn?

§. 27.

Dieses nun (§. 25.) hat man zum Gegenstande eines besondern Haupttheiles der Philosophie gemacht — nämlich zum Gegenstand der praktischen Philosophie. Da hingegen derjenige Theil, welcher erforscht und zu erkennen sucht, was ist, der theoretische Theil der Philosophie genannt wird.

§. 28.

Die theoretische Philosophie, sagt man, beschäftigesich mit dem, was ist und mit der Erforschung desselben, die praktische mit dem, was seyn oder geschehen soll durch den Willen des Menschen. Hieraus geht hervor, daß die Benennungen theoretische und praktische Philosophie metonymisch sind, d. h. sie werden

so benannt von dem, was ihr Gegenstand ist. Denn die praktische Philosophie ist nicht praktisch d. h. nicht handelnd, sondern ihr Gegenstand nur ist das Handeln; ebenso ist die theoretische Philosophie nicht allein und ausschliessend theoretisch, denn die praktische Philosophie, als Philosophie, ist auch theoretisch; sie sucht zu erforschen und zu erkennen die Gesetze des menschlichen Handelns, d. h. sie stellt auf eine Theorie des menschlichen Handelns, wie es nämlich seyn soll in Beziehung auf eine leitende Idee. Man könnte daher sagen, die theoretische Philosophie sey eine Theorie des Erkennens, und dessen was Gegenstand desselben ist. — Die praktische aber eine Theorie des Handelns, und müßte, wie gesagt, die Benennungen: theoretische und praktische Phiolosophie beziehen auf den Gegenstand; denn, sofern sie Wissenschaft sind, sind beide theoretisch. —

§. 29.

Was sodann das Verhältniß zwischen dem theoretischen und praktischen Theile der Philosophie betrifft; so haben zwar diese zwey Theile verschiedenen Inhalt oder verschiedene Aufgabe und verschiedenen Umfang; denn die praktische Philosophie hat es nur mit den Gesetzen des menschlichen Handelns zu thun, wie es seyn soll; die theoretische

aber umfaßt alles, was Gegenstand des Erkennens ist, oder Alles, was ist und wie es ist. Darum stehen sie aber doch in einem genauen Zusammenhange mit einander. — Zuerst nämlich setzt die praktische Philosophie die theoretische nothwendig voraus, indem sie voraussetzt nicht nur die Kenntniß der formalen Gesetze des Denkens und der Wissenschaft, sondern auch eine wissenschaftliche Ansicht von dem Wesen der menschlichen Seele und eine wissenschaftliche Ansicht von der Welt und dem Verhältnisse des Menschen in derselben. Sodann wird die theoretische Philosophie aufgegeben von der praktischen nicht nur aus den eben angeführten Gründen, sondern weil es an und für sich zur menschlichen Vollkommenheit gehört, die Welt und in derselben sich zu erkennen. Daher denn auch kein Widerstreit seyn kann zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie, und dieses eben ein Beweis wäre, daß die eine oder die andere oder beyde falsch seyen.

§. 30.

Bald auf diese, bald auf eine andere Art wurde auch von den Alten die Philosophie eingetheilt *);

---

*) Cfr. Sext. Empir. adversus Mathmat. VII. 2.

Αὐτίκα (γὰρ) οἱ μὲν μονομερῆ δοκοῦσιν αὐτὴν (τὴν φιλοσοφίαν) ὑποτεθεῖθαι, οἱ δὲ διμερῆ,

und ebenso das Verhältniß der verschiedenen Theile zu einander auf verschiedene Weise bestimmt *).

§. 31.

In dem Bisherigen ist nachgewiesen worden:

1.) Der Inhalt der Philosophie im Großen und im Allgemeinen; (§. 22. 26.)

τινὲς δὲ τριμερῆ. καὶ τῶν ἓν μέρος ὑποτησαμένων οἱ μὲν τὸ φυσικὸν, οἱ δὲ τὸ ἠθικὸν, ἄλλοι δὲ τὸ λογικὸν ὑπεσήσαντο. καὶ ὡσαύτως τῶν κατὰ δυάδα διαιρούντων οἱ μὲν εἰς τὸ φυσικὸν καὶ τὸ λογικὸν διττὸν, οἱ δὲ εἰς τὸ φυσικὸν καὶ ἠθικὸν, οἱ δὲ εἰς τὸ λογικὸν καὶ ἠθικόν. οἱ μὲν γὰρ εἰς τρία διαιροῦντες συμφώνως εἰς τὸ φυσικὸν καὶ λογικὸν καὶ ἠθικὸν διηρήκασι. Cfr. Diog. Laert. VII, 39. IX, 12. X, 29. Cic. de Fin. IV, 2. V, 4. Acad. Quaest. I, 5.

*) Sext. Empir. adversus Mathemat. VII, 20. Diog. Laert. VII, 40.

Man sieht aus den angeführten Stellen, daß die Alten bey der Eintheilung der Philosophie und bey der Anordnung der Theile oft weniger auf den inneren wissenschaftlichen Organismus Rücksicht genommen haben, als vielmehr von subjectiven Ansichten über den Werth und die größere oder geringere Schwierigkeit einzelner Theile ausgegangen sind.

2.) Ein Bedürfniß oder ein Trieb zu philosophiren; (§. 22.)

3.) Die subjektive Bedingung, unter welcher philosophische Forschung möglich ist. (§. 21.)

§. 32.

Wir wenden uns nun zu dem einen der oben (§. 27.) ausgezeichneten Theile insbesondere, nämlich zu dem sogenannten theoretischen, und fragen: wie sich der menschliche Geist des bis jetzt nur im Allgemeinen angegebenen Inhalts bemächtige, d. h., welche einzelne Fragen er in Beziehung auf die Welt aufwerfe, welche Aufgaben er sich selbst vorlege?

§. 33.

Dieses suchen wir wieder zu entwickeln aus den inneren Richtungen und Gesetzen des menschlichen Geistes;

1.) um wiederum zu zeigen, daß jene Fragen nicht zufällig seyen und willkührlich, sondern nothwendig sich selbst aufdrängend;

2.) um die Aufgaben, und somit die Theile der theoretischen Philosophie vollständig kennen zu lernen; und

3.) um vielleicht die verschiedenen Definitionen der Philosophie zu verstehen und prüfen zu können

— denn diese sind wahrscheinlich entstanden daraus, daß man das Wesen der Philosophie entweder falsch aufgefaßt hat, oder aber mangelhaft und einseitig, eben weil darin verschiedene Aufgaben enthalten sind.

§. 34.

Hiezu ist aber erforderlich eine wahre, vollständige, und geordnete Entwicklung der Richtungen und Gesetze des menschlichen Geistes und des menschlichen Erkennens insbesondere.

§. 35.

Diese Entwicklung kann vorerst nur davon ausgehen, daß man die mannigfaltigen Aeusserungen oder Wirkungen des menschlichen Geistes wahrnimmt und beobachtet; welches möglich geworden ist dadurch, daß sich der Mensch zum Selbstbewußtseyn erhoben hat. — Der Inbegriff dieses empirischen Wissens um die Wirkungen und Zustände der menschlichen Seele ist die empirische Psychologie.

§. 36.

Nimmt man bey der Darstellung dieser mannigfaltigen Wirkungen und Zustände der menschlichen Seele Rücksicht auf ihre Verbindung mit einem organischen Körper und die Wechsel-Wirkung zwischen Leib und Seele; so entsteht: Anthropologie.

§. 37.

Wir beschränken uns hier auf die Psychologie. Da wir aber nicht sowohl die mannigfaltigen Wirkungen und Zustände, als vielmehr die ursprünglichen Richtungen des menschlichen Geistes und deren Gesetze kennen lernen wollen; so können wir uns nicht begnügen mit dem, was die blos empirische Wahrnehmung lehrt, sondern müßen tiefer gehen, das Empirische verfolgend in seine Gründe und Gesetze. Den Inbegriff solcher Untersuchungen nennt man in neuerer Zeit: psychische Naturlehre *).

§. 38.

Die empirische Psychologie schon hat die mannigfaltigen Wirkungen und Zustände der menschlichen Seele zurückgeführt auf die drey allgemeinen Wirkungen des Erkennens, Fühlens und Begehrens, welche sich unter mancherley Modifikationen der Art und dem Grade nach äussern. Diesen Wirkungen werden Vermögen **) zu Grunde gelegt, und,

---

*) vergl. Christ. Weiß Untersuch. über das Wesen und Wirken der menschl. Seele. S. IV.

**) Der Ausdruck ist passend, man mag unter Vermögen den inneren Grund der Möglichkeit eines Dinges und seiner Veränderungen verstehen oder eine Kraft, sofern sie durch Willkühr, bestimmbar

sofern sie die allgemeinen Wirkungen sind, Grund-Vermögen.

§. 39.

Es könnten nun die Fragen entstehen:

1) Was das Eigenthümliche jeder einzelnen dieser Wirkungen und dieser Vermögen sey?

2) Wie sie sich zu einander verhalten? und in welcher Verbindung sie mit einander stehen?

3) Ob sie wirklich so von einander unterschieden seyen, daß sie sich nicht auf einander oder auf ein Gemeinschaftliches zurückführen lassen?

§. 40.

Die Beantwortung dieser Fragen wird aber erspart auf eine spätere Gelegenheit, wo von dem Wesen der menschlichen Seele die Rede seyn wird. Wir wenden uns sogleich zur Thätigkeit des Erkennens (§. 34.)

§. 41.

Das Erkennen *) ist im Allgemeinen die-

---

ist (cfr. Weiß a. a. O. S. 65. 66.). Daß die erstere Erklärung dem Sprachgebrauche zuwider sey, ist kaum zu glauben.

*) Das Wort wird hier in der weitesten Bedeutung noch genommen; eine engere und bestimmtere findet sich später §. 114.

jenige Thätigkeit, kraft welcher die Seele dasjenige, was ist, in sich aufnimmt und bildet *). Es offenbart oder äussert sich aber diese Thätigkeit unter mancherley Modifikationen der Art und dem Grade nach.

§. 42.

Diese Modifikationen werden angegeben in folgender Zahl und Ordnung:

1) das Anschauungs-Vermögen;
2) die Einbildungs-Kraft;
3) die Denk-Kraft oder der Verstand (im weiteren Sinne des Wortes);
4) die Vernunft.

Wir wollen angeben den eigenthümlichen Charakter jeder einzelnen Funktion, und wie sich die verschiedenen Funktionen von einander unterscheiden und zu einander verhalten?

1) Von dem Anschauungs-Vermögen.

§. 43.

Dieses ist das Vermögen, Gegenwärti-

*) Erklärt man das Erkennen als diejenige Thätigkeit, wodurch wir etwas in's Bewußtseyn aufnehmen oder zum Bewußtseyn bringen; so scheint die Erklärung fast zu eng zu seyn. Die obige Erklärung paßt auf alle Funktionen des Erkennens oder Vorstellens.

ges *) in sich auf zunehmen und abzubilden. Dieses Gegenwärtige, sofern es angeschaut wird, heißt Gegenstand oder Objekt der Anschauung **), weil sich das Ich dasselbe gegenüberstellt oder vorstellt in dem Akte des Anschauens. Dieses Objekt ist entweder ein in uns Gegenwärtiges oder ein Gegenwärtiges, das wir außer uns setzen ***); daher denn die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Anschauung ****).

§. 44.

Die Möglichkeit der inneren Anschauung und der äußeren, sofern sie innerlicher Act ist, beruht auf dem

---

*) Können gegen diese Bestimmung nicht mancherley Einwürfe gemacht werden? und wie lassen sich diese Einwürfe widerlegen?

**) Das Wort wird gebraucht bald von dem Gegenstande bald von dem Acte des Anschauens; die letztere Bedeutung möchte die ursprüngliche und richtige seyn.

***) Anders läßt sich bis jetzt der Unterschied zwischen der inneren und äußeren Anschauung nicht bestimmen.

****) Es ist nothwendig, dem Grund, warum so unterscheiden wird, aus einander zu setzen, und mancherley Vorurtheile und falsche Vorstellungen, die bey diesem Gegenstande nicht ungewöhnlich sind, anzuführen, zu untersuchen und zu widerlegen.

Selbstbewußtseyn. Was die äussere, als solche betrifft; so bleibt hier unerklärt, woher es komme, daß wir einen Gegenstand ausser uns setzen *), und wie es möglich sey, daß derselbe, wenn er wirklich ausser uns ist, von uns wahrgenommen oder angeschaut wird **).

§. 45.

Zu bemerken ist aber noch in Betreff

1) der äußeren Anschauung, daß dieselbe nach dem Zeugnisse der Empfindung und Erfahrung gebunden ist an gewiße körperliche Werkzeuge und deren Empfänglichkeit für Eindrücke oder Affektionen, welche von dem Gegenstande entweder unmittelbar oder durch ein Medium gemacht werden; daß sich die Gegenstände darstellen mit gewißen Eigenschaften, durch jedes Organ mit besonderen; die allgemeine Eigenschaft aber die Ausdehnung ist, die in jedem sinnlichen Gegenstande gewiße Gränzen hat, welche die sinnliche Figur oder Form desselben bestimmen; sodann unter gewißen Verhältnissen nämlich ausser und neben einander im Raume, in welchem sie eine Lage zu einander haben, die sie

---

*) Hier ist es blos um die Thatsachen zu thun; die Erklärung ist Gegenstand der philosophischen Wissenschaft.

**) Davon wird die Rede seyn erst §. 301. und folg.

vermittelst der Bewegung verändern; endlich unter einem Wechsel von Veränderungen, welche als auf einander folgend in der Zeit wahrgenommen werden; wie denn auch in Beziehung

2) auf die innere Anschauung die inneren Veränderungen sich in dieser Aufeinanderfolge darstellen.

§. 46.

In diesen Verhältnissen des Raumes und der Zeit also stellt sich die Welt dar, sofern sie Gegenstand der Anschauung ist.

2.) Von der Einbildungs-Kraft.

§. 47.

Der Einbildungs-Kraft wird bald ein weiterer Umfang der Thätigkeit zugetheilt, bald ein engerer. Sie wird vorerst betrachtet entweder überhaupt als Vermögen, schon einmal vollbrachte geistige Handlungen zu wiederholen, (welche Wiederholung eben dadurch möglich wird, daß die Seele jene Handlung schon einmal vollbracht hat) *), oder ins-

*) Insofern kann man allerdings nicht von einem besonderen Vermögen der Einbildungskraft oder von der Einbildungskraft als einem besonderen Vermögen sprechen. Der einzig-richtige Ausdruck wird sogleich angegeben im nächstfolgenden §.

besondere als Vermögen, schon gehabte Vorstellungen wieder zu erwecken oder zu erneuren.

§. 48.

Sie ist also insofern überhaupt eine Fähigkeit oder Fertigkeit der Seele, das schon einmal vorhandene in derselben wieder hervorzubringen. Hier, wo blos von der Thätigkeit des Erkennens die Rede ist, wird auch die Einbildungskraft blos von dieser Seite betrachtet.

Anm. Christ. Weiß in seinen Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele S. 143. sagt: Das Nachbilden der Vorstellungen geschieht — nicht in Folge von Spuren, welche die Vorstellungen nach ihrem ersten Daseyn in der Seele hinterlassen, sondern lediglich in Folge der Fertigkeit, welche die Seele sich durch ihr Handeln erwirbt, dasselbe zu wiederholen. Dieses ist das einzige, durchgreifende Gesetz für alle hieher gehörigen Erscheinungen: Jede Handlung des Geistes begründet durch ihr bloßes Vollbrachtwerden einen Grad von Fertigkeit, sie so, wie sie das erstemal geschah, zu einer andern Zeit wieder zu verrichten."

§. 49.

Die Wiedererweckung der schon gehabten Vorstellungen geschieht theils unwillkührlich, theils willkührlich; und so ist also auch die Thätigkeit der Einbildungskraft bald unwillkührlich, bald willkührlich.

§. 5.

Unwillkührlich geschieht die Erneurung

1) häufig aus Veranlassung eines körperlichen Reizes (dieses gehört der Anthropologie an);

2) gewöhnlich wegen des Zusammenhangs, in welchem die sich erneuernde Vorstellung mit einer gegenwärtig vorhandenen steht, — nach dem Gesetze der sogenannten Ideenassociation. Dieses ist das Gesetz der Verwandtschaft, welche entweder eine innere ist oder eine äußere (in Raum und Zeit).

Anm. Christ. Weiß in den angeführten Untersuchungen S. 146.: Es giebt nur Ein Associationsgesetz, welches wir das der Verwandtschaft nennen möchten: Vorstellungen, welche einmal in Verbindung mit einander in der Seele standen, erwecken einander eben um dieser Verbindung willen wieder, wenn sonst nichts sie daran hindert. Die Verwandtschaft der Vorstellungen aber kann auf einem dreyfachen Verhältnisse derselben zu einander beruhen: a) auf der Gleichartigkeit ihrer räumlichen Beziehung; b) auf der Stetigkeit der Zeitreihe ihrer ersten Bildung; c) auf der inneren Aehnlichkeit der Vorstellungen selbst, welche theils eine Aehnlichkeit ihres sinnlichen Inhaltes seyn kann, theils eine Gleichartigkeit derselben durch die sie bestimmenden (logischen) Gesetze der Denkkraft. — Diesemnach erhält nun das Gesetz der Association eine dreyfache Sphäre, und es erwecken die Vorstellungen einander 1) wegen der Coordination ihrer Objekte

im Raume; Gesetz der räumlichen Nähe; 2) wegen der Succeßion ihrer Bildung in der Zeit: Gesetz der Zeiteinheit oder Zeitnähe; 3) wegen ihrer inneren Beschaffenheit: Gesetze der Aehnlichkeit und des Zusammenhanges. —

Wird das Gesetz des Contrastes mit Recht ausgeschlossen? cfr. Weiß a. a. O. — und können nicht alle Gesetze zurückgeführt werden auf das Gesetz der Ergänzung; cfr. C. G. Bardili: Ueber die Gesetze der Ideen-Association und insbesondere ein, bisher unbemerktes, Grundgesetz derselben, §. 22. folg. §. 49. folg.

§. 51.

In dieser letzteren Funktion (sofern sie Vorstellungen, die in den Verhältnissen des Raumes und der Zeit mit einander verwandt sind, mit einander verknüpft) wird die Einbildungskraft wichtig für die Betrachtung und Erkenntniß der Welt. Nämlich, wenn sie gewiße Gegenstände einmal in gewißen Verhältnissen des Raumes neben einander oder gewiße Veränderungen in gewißen Zeitverhältnissen mit einander zusammenhängend wahrgenommen hat; so erwartet sie,

1) wenn sich einer jener Gegenstände der Anschauung darbietet, auch die andern in denselben Raumverhältnissen neben ihm, in welchen sie ihm beygeordnet waren; und

2) wenn sich eine jener Veränderungen der Anschauung wieder darbietet, so erwartet sie auch die an-

dere oder die übrigen in demselben Zeit-Zusammenhange, in welchem sie mit jener standen *).

§. 52.

Diese Erwartung wird um so sicherer, je öfter dieselben Gegenstände in denselben Verhältnissen des Raumes, oder dieselben Veränderungen in demselben Zusammenhange der Zeit wahrgenommen werden **). Denn die Gegenstände und Veränderungen werden ebendadurch in der Einbildungskraft unzertrennlicher ***).

§. 53.

Diese Erwartung wird oft getäuscht, oft aber auch durch den Erfolg gerechtfertiget, und so nimmt der Mensch schon auf dieser Stufe neben der Veränderlichkeit und Wandelbarkeit der Gegenstände und Erscheinungen der Natur dennoch etwas Bleibendes und Unveränderes wahr und lernt ahnen eine gewiße Ordnung und Regelmäßigkeit.

---

*) Das eine, wie das andere, folgt aus dem Gesetze der Ideen-Association, man mag es nun als Gesetz der Verwandtschaft darstellen, oder als Gesetz der Ergänzung §. 50.

**) Dieses läßt sich in Beyspielen aus der täglichen Erfahrung am besten erläutern.

***) Dieses folgt unmittelbar aus dem Gesetze der Ideen-Association §. 50. und aus demjenigen, was §. 48. gesagt worden ist.

§. 52.

Indessen hat diese Ahnung (§. 53.) nach dem Gesagten ihren Grund einzig und allein darin, daß die Gegenstände und Veränderungen sich zu wiederholten Malen in denselben Verhältnissen dargeboten haben. Es ist also alles noch äußerlich *) und empirisch.

§. 53.

Willkührlich geschieht die Wiedererweckung vermittelst des Besinnens; und hieher gehören das Gedächtniß und die Erinnerung **).

§. 54.

Wenn nach dem Bisherigen die Einbildungskraft blos als reproduktiv erscheint; so ist sie in anderer Beziehung auch produktiv. Als solche zeigt sie sich:

1) indem sie gleichartige sinnliche Gegenstände in einem Gemeinbilde zusammenfaßt ***);

2) Anschauungen oder Einbildungen trennt und zusammensetzt entweder nach augenblicklicher Lust und

---

*) In Beziehung auf die Verbindung, oder den Zusammenhang der einzelnen Vorstellungen.

**) Beide, Gedächtniß und Erinnerung, werden hier in engerer Bedeutung genommen.

***) S. Tetens philosophische Versuche. S. 132 folg. und Christ. Weiß Untersuchungen. S. 120. u. 160.

Laune, oder nach einem bestimmten Plane und nach bestimmten Gesetzen *).

§. 57.

Der Gewinn aus dem Bisherigen für unsern Zweck läßt sich darstellen in folgenden Sätzen:

1) Wenn die Thätigkeit des Anschauungs-Vermögens gebunden ist an dasjenige, was gegenwärtig ist und sich darstellt, und also durch dieses auch bestimmt wird **); so ist in der Einbildungskraft schon ungebundenere Selbstthätigkeit ***);

2) die Einbildungskraft sucht die einzelnen Anschauungen oder Bilder in einem Gemeinbilde zusammenzufassen, welches zwar dunkel ist und unbestimmt, aber doch dient, die einzelnen Dinge zu erkennen als zu einander gehörig nach der Aehnlichkeit ****);

3) Nur durch die Thätigkeit der Einbildungskraft ist es bis jetzt möglich, neben dem Wechsel der Din-

---

*) In diesem Falle besonders sagt man von der Einbildungskraft, daß sie dichte. Indessen hat die Einbildungskraft nicht allein Antheil an diesem Dichten, oft nicht einmal den Haupt-Antheil.

**) cfr. §. 42. 45.

***) cfr. §. 48. 56.

****) cfr. §. 56.

ge und Veränderungen wahrzunehmen etwas Bleibendes und Gleichförmiges in der Natur *).

§. 58.

Die Funktion, welche die Einbildungskraft im Erkennen hat, wird übrigens vollständig klar erst durch die nun folgenden Untersuchungen über den Verstand und die Vernunft.

3.) Von dem Verstande.

§. 59.

Wir wollen wissen, was der Verstand beytrage zur Erkenntniß der Welt **), auf welche ein geistiger Trieb gerichtet, und welche Gegenstand der philosophischen Erforschung ist ***).

§. 60.

Die natürlichste und deutlichste Art, diese Aufgabe zu lösen, ist, daß wir

1) die Thätigkeit des menschlichen Verstandes ihrer Form nach betrachten, und dann erst

---

*) cfr. §. 57.

**) cfr. §. 33. §. 42.

***) cfr. §. 22.

2) die objektive Bedeutung, den objektiven Werth derselben untersuchen *).

§. 61.

Betrachtet man die Thätigkeit des Verstandes der Form nach (§. 60.); so ist er das Vermögen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu bilden. Dieses wäre im Einzelnen zu erläutern.

§. 62.

Begriff. Da wir bis jetzt keine einzelne Produkte des menschlichen Erkenntniß-Vermögens kennen, als Anschauungen (§. 43.) und Gemeinbilder (§. 56.) diese aber aus jenen hervorgehn, die Anschauungen also das erste Produkt des menschlichen Erkenntnißvermögens sind; so wäre zu untersuchen:

1) ob und wie der Begriff aus der Anschauung entstehe?

2) wie er sich zu derselben verhalte? nnd

3) wie zu dem Gemeinbilde?

---

*) Wir gehen auf diese Art von dem schon bekannten aus, finden das minder bekannte und beachtete, und entwickeln daraus die eigenthümliche Tendenz und Funktion des Verstandes. Die Sache an sich betrachtet wäre es freilich richtiger, den umgekehrten Weg einzuschlagen.

§. 63.

ad 1) §. 62. Der Begriff entsteht aus der Anschauung

a) durch Vergleichung der Anschauungen in Hinsicht auf ihre Merkmale;

b) durch Abstraktion von den die einzelnen Anschauungen unterscheidenden Merkmalen;

c) durch Zusammenfassung der in allen einzelnen Anschauungen auf gleiche Weise sich findenden Merkmale (Conceptus, Begriff.)

Reflexion.

§. 64.

Jene Vergleichung aber (§. 63.) setzt voraus, daß unterschieden worden zwischen der Anschauung als Einheit und den einzelnen Merkmalen, welche in dieser Einheit sind, dieser Einheit angehören, inhäriren.

§. 65.

Diese Unterscheidung (§. 64.) ist nicht Werk des Anschauungs-Vermögens oder der Einbildungskraft, sondern des von der Einbildungskraft unterstützten reflektirenden Verstandes *); das Urtheil,

---

*) Hier fängt also schon eine höhere Selbstthätigkeit des erkennenden oder vorstellenden Subjektes an, welche wohl zu unterscheiden ist von demjenigen, was über die produktive Thätigkeit der Einbildungskraft gesagt wurde. §. 56. no. 2.

d. h. die ursprüngliche Theilung (Analyse) der Anschauung. Daher die Wahrnehmungs-Urtheile, in welchen das Subjekt immer die anschauliche Einheit ist, und das Prädikat das anschauliche Merkmal *).

§. 66.

ad 2.) §. 62. Der Begriff verhält sich zur Anschauung auf folgende Weise:

a) Die Merkmale des Begriffes alle sind Merkmale der Anschauung; daher man den Begriff aussagen kann von der Anschauung nach seinem ganzen Inhalte **).

b) Aber im Begriffe sind nicht alle Merkmale der Anschauung, sondern nur die in den einzelnen Anschauungen auf gleiche Weise gefundenen; daher man von dem Begriffe aussagen kann die Anschauung nur in einem partiellen Umfange.

c) Diese auf gleiche Weise in den einzelnen Anschauungen gefundenen und im Begriffe zusam-

---

*) Im Gegensatz gegen die Verstandes-Urtheile, oder logische Urtheile, von welchen später die Rede seyn wird.

**) Der Begriff bezieht sich auf alle Anschauungen, oder begreift unter sich alle Anschauungen, aus denen er gebildet und herausgehoben wurde.

mengefaßte Merkmale sind in dieser Beziehung *) auch die wesentlichen und nothwendigen; denn von diesen konnte man nicht abstrahiren.

d) Die übrigen also zufällig und wandelbar;

e) Die zufälligen und wandelbaren sind weitere Bestimmungen der wesentlichen und nothwendigen, und in jeder einzelnen Anschauung eigenthümliche oder wieder andere **);

f) Die wesentlichen und allgemeinen müssen also auf mancherley verschiedene Weise bestimmbar seyn, der Begriff muß fähig seyn, sich zu individualisiren auf mannigfaltige Weise.

§. 67.

Resultat: Der Begriff ist die von den individuellen Merkmalen entkleidete Anschauung; und die Anschauung der mit individuellen Bestimmungen bekleidete Begriff ***),

---

*) Für diese Sphäre der Anschauungen.

**) Dieses alles wird sich an beliebigen Beyspielen auf leine einleuchtende Weise erläutern lassen.

***) Diese Verhältniß-Bestimmung ist ohne Zweifel richtiger und bezeichnender, als wenn man sagt: die Anschauung sey die unmittelbare, der Begriff die mittel-

in dieser also das wesentliche und nothwendige mit dem zufälligen und wandelbaren zur Einheit verknüpft.

§. 68.

Der Begriff ist ein Produkt der Selbstthätigkeit des menschlichen Verstandes, darum aber nicht ein willkührliches *), wenn er auf eine wahre und richtige Weise gebildet ist.

§. 69.

ad 3.) §. 62. Der Begriff verhält sich zu dem Gemeinbilde auf folgende Weise:

a) Es ist in jenem, wie in diesem eine Beziehung des Einzelnen auf das in ihm enthaltene Allgemeine.

b) Es unterscheidet sich aber jenes von diesem

α) durch die Art und Weise der Entstehung; es entsteht nämlich das Gemeinbild meist unwillkührlich dadurch, daß die gleichartigen

---

bare Vorstellung; oder: jene die besondere, dieser die allgemeine. — Indessen ist es immer eine Verhältniß-Bestimmung.

*) Sowenig, als die Anschauung, denn er ist ja immer bestimmt durch den Inhalt der Anschauungen an und für sich und in der Vergleichung mit einander betrachtet. Schon darum ist er auch etwas objektives.

Anschauungen in Einem Bilde zusammenfliessen; der Begriff immer willkührlich durch Unterscheidung der einzelnen Merkmale in jeder einzelnen Anschauung, durch Vergleichung, und Zusammenfassung (§. 63.)

β) durch die innere Beschaffenheit; das Gemeinbild ist seiner Natur nach unbestimmt und unvollendet; der Begriff bestimmt und vollendet *).

§. 70.

Urtheil. §. 62. Das Wesen des logischen Urtheils **) besteht darin, daß eine Anschauung oder ein Begriff gedacht wird, als bestimmt durch eine andere Vorstellung, welche seyn muß eine allgemeine und höhere ***), daher in dem Urtheile ist die

---

*) Man vergleiche Christ. Weiß Untersuchungen u. s. w. S. 120. 160. 394; folg. — „Das Gemeinbild ist ein unbestimmtes Sinnliches, der Begriff ein bestimmtes Unsinnliches."

**) Das Wahrnehmungs-Urtheil ist hier ausgeschlossen. (§. 65.)

***) Ist in dem logischen Urtheil das Subjekt ein Begriff und das Prädikat eine Anschauung oder niederer Begriff; so kann das Urtheil nur ein partikulares seyn; eben weil das höhere (als solches) nie bestimmt seyn oder nie gedacht werden kann als bestimmt durch ein niederes.

Subsumtion eines relativ-besondern unter ein relativ-allgemeines *).

§. 71.

Schluß. (§. 62.) Was im Urtheile (§. 71.) unmittelbar geschieht, geschieht im Schlusse mittelbar, und es ist also auch hier die Bestimmung eines relativ-besondern durch ein relativ-allgemeines, nur vermittelt und also fortgesetzt **).

§. 72.

Bey allen diesen Thätigkeiten ist der Verstand gebunden an das Gesetz des Grundes ***), so daß alle seine Erkenntnisse sich darstellen in einem

---

*) Sagt man, im Urtheile werde gedacht das Verhältniß zweier Vorstellungen zu einander oder einer Vorstellung zu sich selbst; so ist die Definition, sofern sie Definition des logischen Urtheils seyn soll, zu weit.

**) Ebendeßwegen muß das Schließen mit dem Urtheilen einem und demselben Vermögen zugetheilt werden. — Andere Erklärungen des Schließens liegen in der gegebenen, und können also auch aus derselben entwickelt werden, wie z. B. die: Schließen sey: ein Urtheil aus einem andern vermittelst eines dritten ableiten.

***) Dieses Gesetz übt seine Herrschaft aus ebensowohl beym Bilden der Begriffe, als beym Bilden der Urtheile und Schlüsse.

inneren Zusammenhange mit einander, durch ein inneres nothwendiges Band mit einander verknüpft *).

§. 73.

Dadurch unterscheidet er sich ebensowohl von dem Anschauungs-Vermögen als von der Einbildungs-Kraft **) (§. 46. 54.)

§. 74.

Bedenkt man nun, daß

1) das Streben, Begriffe zu bilden, erst dann das Ziel erreichte, wenn der Verstand das in der Gesammtheit der Anschauungen allgemeine und wesentliche gefunden hätte, und sonach alle Anschauungen darstellen könnte, als verschiedene Bestimmungen Eines und desselben Grundbegriffes; bedenkt man

---

*) Denn der Grund ist ein das Denken bestimmendes, ein nöthigendes, was in der vergangenen Reihe der Denkakte liegt (wenn man es so ausdrücken darf); daher das Denken eine in sich durchgängig bestimmte und zusammenhängende Reihe von Handlungen wird und seyn soll.

**) Weder bey dem einen noch bey dem anderen ist eine innere und nothwendige Verknüpfung, sondern bey beyden nur eine äußere und zufällige (empirische); man vergleiche insbesondere, was §. 54. und in der Anmerkung zu demselben gesagt worden ist.

2) daß das Streben, nach dem Gesetze des Grundes zu urtheilen und zu schließen, erst dann das Ziel erreichte, wenn er alles Einzelne in seiner Unterordnung unter das Allgemeine und seinem innern Zusammenhange mit einander dargestellt hätte;

so wird sich nun das Resultat ergeben: die Thätigkeit des Verstandes gehe dahin, das in der Gesammtheit der Anschauungen Grundwesentliche zu erkennen, und die Totalität des Einzelnen in seinem innern Zusammenhange mit dem Grundwesentlichen und mit einander zu verknüpfen, so daß sie (die Totalität) sich darstelle als eine dem Wesen nach gleichartige, in sich zusammenhängende und verknüpfte Einheit *).

§. 75.

Untersuchen wir nun (§. 60.) wie sich der Verstand seiner formalen Thätigkeit gemäß (§. 61—74.) äußern wird, wenn er sich zur Erkenntniß der Welt wendet; also seine objektive Bedeutung, seinen objektiven Werth.

§. 76.

Wie der Verstand im Begriffe die allgemeinen

*) Damit ist theils die eigenthümliche Tendenz und Funktion des Verstandes angegeben, theils das Ziel, auf dessen Erreichung diese Tendenz und Funktion gerichtet ist.

und wesentlichen Merkmale der Anschauungen zusammenfaßt; so wird er in der objektiven Beziehung die allgemeinen und wesentlichen Eigenschaften der sinnlichen Dinge, als welche Gegenstand, Objekt der Anschauung sind, zu erkennen suchen.

§. 77.

Er kann dabey auf dieselbe Weise verfahren, wie §. 63. angegeben worden, indem er ähnliche sinnliche Gegenstände mit einander in Beziehung auf ihre Eigenschaften vergleicht, von den unterscheidenden Eigenschaften abstrahirt, die aber in den verglichenen Gegenständen auf gleiche Weise sich findenden zusammenfaßt. — Auf diese Art scheidet sich das Allgemeine von dem Individuellen, das Wesentliche von dem Zufälligen.

Anm. Man vergleiche §. 63. folg.

§. 78.

Dabey wird aber wieder vor allen Dingen vorausgesetzt, daß er die sinnlichen Gegenstände urtheilt, d. h. das Ding als Einheit unterscheidet sowohl von den Eigenschaften, welche an ihm haften, ihm inhäriren, als von den Veränderungen, welche an ihm vorgehn.

§. 79.

Dieses Urtheilen (§. 78.) ist wieder nicht Werk des Anschauungs-Vermögens oder der Einbildungs-

kraft, sondern des von beyden unterstützten reflektirenden Verstandes, es liegt ihm zu Grunde eine natürliche, ursprüngliche Abstraktion *), vermöge welcher der Verstand die Eigenschaften und Veränderungen denkt, als inhärirend einem Subjekte, welches sonach an und für sich betrachtet ein beharrliches ist.

§. 80.

Es giebt aber noch einen andern Weg, als den §. 77. bezeichneten, um die wesentlichen Eigenschaf-

---

*) Sehr treffend hat Christ. Weiß in den angeführten Untersuchungen S. 178. diese Unterscheidung gemacht, indem er die in der Psychologie und Logik gewöhnlich beschriebene Abstraktion die künstliche und willkührliche nennt und ihr die unwillkührliche oder natürliche entgegenstellt, unter welcher wir nun diejenige Handlung des Geistes verstehen, durch welche die Denkkraft anfängt, sich des von der Einbildungskraft angeschauten auf die ihr eigenthümliche Weise zu bemächtigen. Es scheint unbedenklich, dieser Handlung den Namen Abstraktion ferner zu lassen; denn allerdings ist der Blick des Geistes bey jenem ursprünglichen Auffassen der Objekte in dem Charakter des Allgemeinen und Nothwendigen abgewendet von dem Anschaulichen als solchen, und er sieht in den Dingen hinfort nicht mehr das Individuelle oder Concrete, sondern nur dessen nicht individuelle, nicht sinnliche Bedingung.

ten des sinnlichen Gegenstandes zu finden, nämlich, daß der Verstand den sinnlichen Gegenstand untersucht und erforscht in seinen verschiedenen Zuständen und Verhältnissen, von dem Veränderlichen und Wandelbaren abstrahirt, und das in den verschiedenen Zuständen und Verhältnissen auf gleiche Weise sich findende auffaßt. — Auf diese Art scheidet sich das Bleibende und Beharrliche von dem Veränderlichen und Wandelbaren *).

§. 81.

Auch hier wird vorausgesetzt, daß der Verstand unterscheide das Ding von seinen wechselnden Bestimmungen und Zuständen, also ein Etwas setze, das unter diesem Wechsel beharrt.

§. 82.

Welchen Weg der Verstand einschlägt, auf beyden gewinnt er den Begriff des sinnlichen Gegenstandes, oder der Gegenstand wird nun nicht mehr blos angeschaut, sondern gedacht **).

---

*) Auf diese Art wird der eigenthümliche Gegenstand, auf dessen Erkenntniß der Verstand gerichtet ist, wohl noch treffender bezeichnet, wie die Folge lehren wird. Uebrigens läßt sich das Gesagte an Beyspielen besonders aus der organischen Natur sehr gut erläutern.

**) Was dieses heisse, liegt in dem bisher §. 77—81. gesagten, und in den folgenden §§.

§. 83.

Es fragt sich nun wieder, wie sich dieser Gegenstand des Begriffes oder das gedachte Ding (§. 82.) verhalte zu dem Gegenstande der Anschauung oder dem angeschauten Dinge. (cfr. §. 66.)

§. 84.

Dieses Verhältniß wird nach §. 77. — §. 82. folgendes seyn:

1) Das gedachte Ding ist mit allen seinen Merkmalen in allen Gegenständen der Anschauung, die verglichen worden, enthalten, oder in allen Zuständen und Veränderungen des Gegenstandes, die verglichen worden, ausgedrückt;

2) Ausserdem hat aber jeder von den Gegenständen der Anschauung, die verglichen worden, noch andere Eigenschaften, die in jedem auf verschiedene Weise sich finden, weil jeder ein von den übrigen unterschiedenes Individuum ist; oder es stellt sich der Gegenstand ausserdem noch dar unter einem Wechsel von Bestimmungen und Zuständen.

3) Diese individuellen Eigenschaften, diese wechselnden Bestimmungen und Zustände sind verschiedene wechselnde Modifikationen jener allgemeinen, wesentlichen und beharrlichen (Substanz und Accidens).

4) Das gedachte Ding mit seinen Merkmalen muß also die Eigenschaft haben, daß es sich auf mannigfaltige Weise bestimmen und darstellen, individualisiren läßt.

§. 85.

Resultat:

1.) Das gedachte Ding ist der von individuellen Merkmalen entkleidete sinnliche Gegenstand, also ein Unsinnliches, das an und für sich nicht in die Anschauung fällt.

2.) Der sinnliche Gegenstand ist das gedachte Ding mit individuellen Eigenschaften bekleidet, auf individuelle Weise bestimmt. Auf diese Art stellt sich das gedachte Ding doch in dem sinnlichen dar, erscheint in dem sinnlichen.

§. 86.

So haben wir eine neue Ansicht von der Welt bekommen. Die sinnlichen Gegenstände denken wir alle als verschiedene und mannigfaltige Bestimmungen von einem unsinnlichen und beharrlichen Realen, was an und für sich nicht Gegenstand der Anschauung, sondern des Verstandes ist, und doch in der Sinnenwelt erscheint. — Unsinnliches Daseyn als Substrat des sinnlichen.

§. 87.

Bedenkt man nun, was §. 74. 1. gesagt wor-

den ist, so geht das Streben des Verstandes zunächst dahin, das in der Gesammtheit der sinnlichen Gegenstände Allgemeine, Wesentliche und Beharrliche zu erkennen, sonach alle sinnliche Gegenstände als verschiedene Bestimmungen oder Modificationen Eines substantiellen Daseyns. *).

§. 88.

Wie der Verstand die Vorstellungen im Urtheile nach dem Gesetze des Grundes verknüpft, und das Besondere und Einzelne durch das Allgemeine bestimmt; so wird er nun auch in der objektiven Beziehung die sinnlichen Gegenstände mit ihren Eigenschaften und Veränderungen denken als verknüpft nach dem Gesetze der Causalität. Denn Ursache ist nichts anders, als Daseyn, welches den Grund von einem andern enthält (der objektive substantielle Grund.)

---

*) Platon. Phaedrus. 249. b. *οὐ γὰρ ἥγε (ψυχὴ) μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα (ἀνθρώπου). δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. τοῦτο δὲ ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμὲν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄντως ὄν.*

§. 89.

Angewendet auf die sinnlichen Gegenstände einzeln betrachtet, so denkt der Verstand das Besondere und Individuelle als bestimmt durch das Allgemeine, welches er in demselben gefunden hat, oder das unsinnliche und beharrliche Daseyn als enthaltend den Grund d. h. als Ursache der Accidenzien und Veränderungen. Somit wird die Substanz nun gedacht als Kraft, die auf gewisse Weise in sinnlichen Wirkungen erscheint; denn Kraft ist nichts anders, als Daseyn, welches wirkt und in Wirkungen erscheint.

§. 90.

So bekommen wir wieder eine neue Ansicht der Welt. Die Gegenstände derselben verwandeln sich für die Verstandes-Ansicht in erscheinende Wirkungen von Kräften. Vollständiger Begriff des Daseyns oder der Existenz.

§. 91.

Wenn sonach dem anschauenden Sinn die Eigenschaften und Veränderungen der Dinge erscheinen blos in den äußeren Verhältnissen des Raumes und der Zeit; so verwandeln sich nun diese äußeren Verhältnisse für den Verstand in innere Verhältnisse.

§. 92.

Die sinnliche Form, unter welcher der Gegenstand mit seinen Eigenschaften und Veränderungen erscheint, hat für den Verstand ihren Grund in einer bestimmten Wirkungsweise d. h. in einem Gesetze der Kraft.

§. 93.

Was also für den Sinn blos Bewegung in der Zeit und äussere Begränzung im Raume ist, ist für den Verstand Wirkung der auf nothwendige Weise innerlich bestimmten Kraft; oder der gesetzmäßig wirkenden Kraft. *)

§. 94.

Allein es sind auch die mehreren sinnlichen Gegenstände neben einander im Raume; und so gewiß nun der Verstand seine Erkenntnisse nicht blos im Einzelnen mit einander verknüpft, sondern überhaupt in einem innern Zusammenhange darzustellen sucht; so denkt er auch die Gegenstände mit ihren Eigenschaften und Wirkungen nicht blos als erscheinende Wirkungen von Kräften, die, isolirt von einander, jede ihre Reihe auf einander folgender Veränderungen hervorbringt, sondern eine wech-

*) Bisher ist der einzelne Gegenstand für sich als einzelner betrachtet worden.

selseitige Beziehung der Kräfte und ihrer Wirkungen auf einander, und, da diese Beziehung des Verstandes keine andere ist, als die ursachliche, eine Wechselwirkung zwischen den sinnlichen Dingen.

§. 95.

Was also für den Sinn wieder nur äußeres Verhältniß ist, verwandelt sich für den Verstand in ein inneres.

Anm. Eine solche wechselseitige Beziehung muß der Verstand um so mehr annehmen und suchen, als nach seiner Ansicht die mannigfaltigen Gegenstände nur verschiedene Erscheinungen oder Modificationen Eines unsinnlichen und beharrlichen Daseyns sind (§. 87.), welches sich nach einem Gesetze entwickelt.

§. 96.

Diese Wechselwirkung zwischen den Theilen eines Ganzen erkennt der Verstand am auffallendsten an gewißen sinnlichen Gegenständen, an den sogenannten organischen; da er nun dasselbe Verhältniß auf die ganze Welt überträgt, so denkt er die Welt als einen grossen, allgemeinen Organismus.

§. 97.

Aus dem Begriffe dieser Wechselwirkung geht hervor der Begriff des Zweckes und der Zweck-

mäßigkeit; nämlich nicht der äußeren, sondern der inneren.

Diese innere Zweckmäßigkeit drückt sich aus theils in jedem einzelnen organischeu Wesen an und für sich betrachtet, theils in dem Geschlechte oder der Gattung. *)

§. 98.

So gestaltet sich für den Verstand die Welt zu einer Gemeinschaft von Kräften, die wechselseitig auf einander wirken, und damit ein organisches zweckmäßiges Ganze bilden, in welchem sich das Einzelne auf Alle, und Alle auf das einzelne beziehen, das Einzelne durch Alle und Alle durch das Einzelne bestimmt sind.

§. 99.

Was zunächst von der äußern Welt gesagt wurde, gilt auf dieselbe Weise von der innern. Auch den Erscheinungen dieses legt der Verstand zum Grunde ein substantielles Daseyn, welches er als Kraft denkt und diese sucht er in ihrem Verhältnisse und ihrer Wechselwirkung mit den Kräften der Aussenwelt zu erkennen.

§. 100.

Dem objektiven Gebrauche des Verstandes lie-

*) Vergl. Kant's Kritik der Urtheilskraft. S. 284. folg.

gen also zum Grunde gewisse Begriffe: Substanz Accidens, Ursache und Wirkung, Kraft und Erscheinung, Gesetz, Wechselwirkung und Gemeinschaft, Zweckmäßigkeit und Einheit.

§. 101.

Diese Begriffe geben sodann den Stoff zu Grundsätzen des Verstandes. *)

§. 102.

Durch den Grundsatz des Verstandes, daß Alles, was in der endlichen Welt ist und geschieht, eine Ursache habe und in Wechselwirkung stehe, wird jedes Einzelne mit bedingter Nothwendigkeit gesetzt, das Ganze also als zufällig.

§. 103.

Durch den Grundsatz des Verstandes, daß Alles, was in der endlichen Welt ist und geschieht, aus Ursachen hervorgehe nach nothwendigen Gesetzen, wird das wirkliche gesetzt als das mögliche.

---

*) Diese Grundsätze sind nach dem bisher gesagten leicht zu finden.

**) Diese zwey Bemerkungen in §. 102. 103. sind für die die ganze Ansicht von großer Wichtigkeit. An ihrer Wahrheit kann wohl nicht gezweifelt werden.

Da aber das Ganze nur zufällig ist (§. 102.); so ist es auch nur möglich.

§. 104.

Die Welt stellt sich also dar, als eine zufällige Möglichkeit oder ein möglicher Zufall. Der Verstand geräth in Widerspruch mit sich selbst und sucht eine höhere oder tiefere Ansicht.

4) Von der Vernunft (§. 42.)

§. 105.

Ihr Gegenstand ist das Absolute, d. h. das Unbedingte, durch sich Nothwendige und Reale. Das Absolute ist die ewige Grundlage alles endlichen Daseyns, (denn dieses ist an und für sich zufällig) der ewige Grund und das ewige Gesetz aller endlichen Realität (denn diese ist an und für sich nur ein mögliches), die unendliche Einheit.

§. 106.

Diese Idee gehört dem Verstande nicht an; denn

1.) ist jeder Begriff des Verstandes beschränkt, wie sich schon in seinen Grundsätzen ein ursprünglicher und nothwendiger Gegensatz ausdrückt;

2.) ist jede Ursache des Verstandes wiederum

Wirkung, hat also nur bedingte Nothwendigkeit (§. 102.)

3.) wenn auch gleich der Verstand die Welt begreift als ein Ganzes so, daß Ganze durch die Theile und die Theile in dem Ganzen bestehen; so kann doch nach der Ansicht des Verstandes das Ganze mit den Theilen nicht bestehen, denn es ist nach jener Ansicht ein nur zufälliges und mögliches. Eine unermeßliche Zahl endlicher Kräfte giebt nicht das Unendliche, und eine unbegränzte Reihe bedingter Ursachen nicht eine Unbedingtes.

4.) die Idee des Absoluten ist der Ruhepunkt alles Forschens, der Anfang uud das Ende, welche der Verstand sucht, weil sein Streben sich selbst vernichtet (§. 104.)

§. 107.

Resultat aus §. 43. — §. 106.

1.) Die Anschauung offenbart uns eine unendliche Vielheit von Gegenständen und Veränderungen, das Daseyn der endlichen Welt; diese scheidet sich auf dem Standpunkte des Bewußtseyns in die innere und äußere, jene mit ihren Veränderungen stellt sich dar in den Verhältnissen der

Zeit, diese mit ihren Gegenständen und Veränderungen auch in den Verhältnissen des Raumes.

2) Der Verstand legt den Dingen und Veränderungen der Welt zum Grunde ein unsinnliches Daseyn, denkt dieses als Kraft, die in gesetzmäßigen Wirkungen erscheint, und alles Einzelne, was ist und geschieht, in ursachlicher Verknüpfung und Wechselwirkung.

3) Die Vernunft begreift Alles unter der Idee des Absoluten.

§. 108.

Hieraus geht hervor eine Reihe von Fragen, welche den Inhalt der theoretischen Philosophie ausmachen, in Beziehung

1) auf die Anschauung (§. 107. 1.) die Fragen:

a) woher die Anschauung des Daseyns? wie kommt das Daseyn zu dem Wissen? oder das Wissen zum Daseyn?

b) ist die Anschauung objektiv-wahr?

2) auf den Verstand (§. 107. 2.) die Fragen:

a) nach dem Ursprunge und der objektiven Wahrheit der Begriffe und Grundsätze;

b) nach den Kräften der Welt, ihren Gesetzen, und ihrem wechselseitigen Zusammenhange.

3) auf die Vernunft (§. 107. 3.) die Fragen:

a) nach dem Ursprunge und der objektiven Wahrheit der Idee des Absoluten;

b) nach dem Absoluten und seinem Verhältnisse zum Endlichen.

§. 109.

Diese Fragen geben den Stoff für die verschiedenen Theile der theoretischen Philosophie.

1) Der erste und nächste Gegenstand ist die menschliche Erkenntniß, derselben Ursprung und Wahrheit (in Beziehung auf §. 108. no. 1. no. 2. a no. 3. a.) — Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens. — Unterscheidung zwischen dogmatistischen und kritischen Systemen der theoretischen Philosophie.

2) Derjenige Theil, welcher das unsinnliche Wesen der Dinge und seine Gesetze erforscht; Rationale Physiologie.

3) Lehre vom Absoluten und seinem Verhältnisse zum Endlichen; Rationale Theologie.

4) Lehre von der Welt, d. h. der Einheit des Unendlichen und Endlichen, Unbedingten und Bedingten; Rationale Kosmologie.

§. 110.

So wären aus den verschiedenen Richtungen und Gesetzen des menschlichen Erkenntniß-Vermögens abgeleitet die verschiedenen Fragen, welche den Gegenstand der theoretischen Philosophie ausmachen, und somit die verschiedenen besonderen Theile derselben (§. 33.). Ist die Analyse des menschlichen Erkenntnißvermögens wahr und vollständig; so müssen die Fragen und die Theile als nothwendig angesehen werden und ihre Angabe als vollständig.

§. 111.

Die verschiedenen Definitionen der theoretischen Philosophie erscheinen nun entweder als mehr oder als minder vollständig, oder aber als solche, in denen das Resultat der Forschung ausgedrückt ist; — auch der innere Zusammenhang derselben ist leicht zu entdecken. (§. 33.)

§. 112.

Aus Allem ergiebt sich übrigens, die Aufgabe der theoretischen Philosophie sey diese, die äußeren und inneren Wahrnehmungen und was sich in denselben darstellt, zu bestimmen auf eine allgemein-gültige und nothwendige Weise. Dieß ist der Inhalt und Zweck des Verstandes *) und der Vernunft **).

*) Dieß liegt in §. 100. und §. 101. und in dem vorangehenden, woraus sie gezogen worden.

**) Man vergleiche §. 105. und 106.

§. 113.

Dieses Allgemeingültige und Nothwendige ist nicht Wahrnehmung *), und die Aufgabe ist also, das Wahrgenommene auf eine nothwendige Weise zu bestimmen durch ein Nicht-Wahrgenommenes.

§. 114.

Hieraus entsteht Erkenntniß **) und Wissenschaft ***) (im engeren Sinne).

§. 115.

Hiezu werden aber erfordert,

1) nicht nur die formalen Grundsätze, wodurch die Denkkraft geleitet und geregelt werden soll ****);

---

*) Nach dem Bisherigen wenigstens nicht unmittelbarer Gegenstand der Wahrnehmung.

**) Dieß ist der wahre und vollständige Begriff der Erkenntniß. „Wenn das Gemüth das, was ihm sinnlich gegeben wird, unter sich bringt (κρατεῖ), dann erkennt es (γνωρίζει); rebus sensu perceptis imperare est cognoscere, sagt Anaxagoras bey Aristoteles.

***) Wie sich Erkenntniß und Wissenschaft zu einander verhalten, ist aus dem Bisherigen klar, und wird durch das folgende deutlicher werden. Jede Wissenschaft ist Erkenntniß, aber nicht jede Erkenntniß schon Wissenschaft.

****) Und deren Entwicklung der Logik angehöret.

2) sondern auch materiale Grundsätze, von deren Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Mensch selbst überzeugt seyn muß, und andere überzeugen zu können sich getraut *).

§. 116.

Darauf gründet sich der Unterschied zwischen dem Scepticismus und Dogmatismus, der negativen und positiven Philosophie.

§. 117.

Der Scepticismus nimmt zwar an die formalen Principien des Denkens, läugnet aber die Wahrheit irgend eines positiven materiellen Princips, und behauptet, daß die Annahme eines solchen auf Widersprüche führe. Er läugnet also alle materiale Wahrheit, alle Erkenntniß und Wissenschaft (ἀκαταληψία). Aber mit der Aufhebung des Wissens werde die Möglichkeit der Wahrheit selbst nicht aufgehoben; nur bleibe für den Menschen alle sogenannte Erkenntniß des Daseyns lediglich Wahr

---

*) Daß nur, wo diese auch vorhanden sind, Erkenntniß möglich ist, ergiebt sich unmittelbar aus dem angegebenen Begriffe der Erkenntniß §. 114. verglichen mit §. 112. und §. 113.

scheinlichkeit, welcher der Sceptiker also auch im Leben folgt *).

§. 118.

Weil der Sceptiker mit dem Wissen die Möglichkeit der Wahrheit nicht aufhebt, so hat man ihn und seine Denkart bezeichnet mit dem Satze: er wisse nicht einmal das, daß er nichts wisse **).

---

*) Cic. Acad. Quaest. IV. (II.), 3. Neque inter nos (quibus Academiae ratio probatur) et eos, qni se scire arbitrantur, quidquam interest, nisi quod illi non dubitant, quin ea vera sint, quae defendunt; nos probabilia multa habemus, quae sequi facile, affirmare vix possumus. — Ueber das Wesen und den Charakter des Scepticismus ist vor allen zu vergleichen Sext. Empir.

**) Cic. Acad. Quaest. I, 12. Arcesilas negabat, esse quidquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset. — Wenn Cicero in der angeführten Stelle diesen Grundsatz der alten Academie und namentlich dem Platon zuschreibt; (cujus in libris nihil affirmatur et in utramque partem multa disseruntur; de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur); so ist diese Verwechslung der Methode mit den wissenschaftlichen Grundsätzen allein dem großen Mangel an philosophischer Spürkraft zuzurechnen.

Sext. Empir. adversus Mathematicos VII, 88. — schreibt diesen Ausspruch namentlich dem Metrodorus zu; ebenso Diog. Laert. IX, 58.

§. 119.

Der Dogmatismus dagegen behauptet die Wahrheit nicht nur der formalen Principien des Denkens, sondern auch gewißer materialer Principien, vermittelst welcher Erkenntniß der Welt und Wissenschaft möglich sey.

§. 120.

Der Dogmatismus hat also

1) Diese materialen Grundsätze vollständig und in der rechten Ordnung aufzustellen;

2) sich darüber zu rechtfertigen, daß er nach diesen Grundsätzen das Daseyn auf eine allgemeingültige und nothwendige Weise bestimmt, (Princip der materialen Wahrheit);

3) und darnach die Erkenntniß und Wissenschaft selbst aufzustellen *).

---

*) Clodius Grundriß der allgemeinen Religionslehre S. 41.: Neben der formalen Philpsophie, Methodenlehre oder Logik verlangen die niederen Wissenschaften auch zu ihrer Begründung eine allgemeine Materialphilosophie, die sonach ein gedoppeltes Geschäft haben muß, 1) alle Grundsätze streng wissenschaftlich und allgemein systematisch aufzustellen, nach welchen der menschliche Geist seine innere und äußeren Wahrnehmungen zu Erkenntnissen erhebt. 2) Das andere ebenso nothwendige Geschäft der Material-Philosophie besteht in der Untersuchung, in wie weit der

§. 121.

Das erste (§. 120.) nennt man auch Ontologie, das zweite, Kritik, Wissenschafts-Lehre, Transcendental-Philosophie *).

Das dritte hat man Metaphysik genannt.

Geist des Menschen berechtigt sey, seine wissenschaftlichen Grundsätze den Wahrnehmungen im voraus als allgemein und nothwendig vorzuschreiben, d. h. überhaupt inwiefern er der Erkenntniß und Wissenschaft fähig sey?" — Vollendet wird aber das Geschäft der Material-Philosophie durch Lösung der im §. unter no. 3. aufgestellten Aufgabe.

*) Indessen ist der Gebrauch dieser Termini schwankend; die Kritik, Wissenschafts-Lehre, Transcendental-Philosophie begreifen, je nachdem sie bestimmt werden, auch die Ontologie in sich und müssen sie in sich begreifen, je nachdem ihre Aufgaben bestimmt werden. Wie man denn auch das Wort: Metaphysik in weiterer Bedeutung genommen hat. — Clodius sagt: der erste Haupttheil der Materialphilosophie (cfr. §. 126.), ein vollendeter Vernunftcanon, der allen von uns vorstellbaren Dingen feste Gesetze vorschreibt, ist die geistige Dingenlehre, oder Ontologie] und wird wider den Sinn der Sprache zuweilen zu den methaphysischen Wissenschaften gerechnet. Denn er geht zwar μετὰ φαινόμενα, aber nicht μετὰ φύσιν (über die Natur) hinaus, sondern begründet nur von Seiten des Geistes jede eigentliche Naturlehre.

§. 122.

Diese Metaphysik würde also enthalten

1) Die Lehre von dem Grundprincipe der materialen Wahrheit, des Seyns und Wissens — dem Absoluten *);

2) die Lehre von der geistigen und körperlichen Natur und der Welt (§. 109.) **).

§. 123.

Bedenkt man nun, daß der Dogmatismus zwey Gegensätze zu vereinigen hat ***), und daß es nur

---

*) Dieses ist eine metaphysische Lehre; denn „sie geht über die Annahme der geistigen und körperlichen Natur hinaus (μετὰ φύσιν)," und soll den letzten Grund angeben, um dessen Willen Wissen und Daseyn — als möglich oder gar als unbedingt nothwendig angenommen werden müssen. Sie muß also einen Standpunkt suchen, wo sich wissenschaftliche Erkenntniß und sinnliche Wahrnehmung — vereinigen, von wo aus man über ihre mögliche oder nothwendige Harmonie ein gewißes Urtheil fallen könne.

**) Auch diese Lehre ist eine metaphysische, sofern sie über die gewöhnlich sogenannte Physik (μετὰ τὰ φυσικὰ) hinausgeht.

***) Inwiefern der Dogmatismns zwey Gegensätze zu vereinigen habe, liegt in der Art, wie der Begriff der Erkenntniß und Wissenschaft, und die Aufgabe des Dogmatismus bestimmt worden ist. Man vergleiche, als das nächste, die Anmerkungen zu §. 122.

drey Wege giebt, zwey Gegensätze zu vereinigen, indem man entweder den einen dem andern unterordnet, oder beyde in Einem allgemeineren höheren Principe vereiniget; so ergiebt sich das Resultat, daß es nur drey Hauptformen des Dogmatismus oder der positiven Philosophie giebt, die freylich wieder mancherley Modifikationen annehmen können.

Kritik des Erkenntniß-Vermögens.

§. 124.

Die Kritik des Erkenntniß-Vermögens hat (§. 109.)

1) den Ursprung der menschlichen Vorstellungen oder Anschauungen zu erklären (§. 108.),

2) die Möglichkeit und Wahrheit der menschlichen Erkenntniß (§. 114.) zu begründen.

Die Beantwortung der letzteren Frage ist abhängig von der Antwort auf die erstere; daher natürlich von dieser ausgegangen wird.

§. 125.

In jeder Vorstellung oder jede Vorstellung ist die Einheit des Vorstellenden und Vorgestellten, Subjektiven und Objektiven, Idealen und Rea-

len, des Wissens und des Seyns, also die Einheit zweyer Entgegengesetzten *).

§. 126.

Diese Einheit der Entgegengesetzten (§. 125.) löst der Philosoph auf **), um sie zu begreifen oder zu erklären.

§. 127.

Er fragt also, wie entsteht jene Einheit des Entgegengesetzten, wie kommt das Seyn zum Wissen, oder das Wissen zum Seyn u. s. w. — Wie entsteht die Vorstellung?

§. 128.

Diese Frage beantwortet er, indem er

1) entweder das Eine der entgegengesetzten dem Andern subordinirt, aus dem andern ableitet:

---

*) Wenn gleich der Vorstellende von dem Vorgestellten, das Subjekt von dem Objekte sich unterscheidet und sich demselben gegenüberstellt; so kam doch die Vorstellung nur dadurch zu Stande, daß sie Eins wurden und waren; und die Vorstellung ist also allerdings zu nennen die Einheit des Vorstellenden und Vorgestellten.

**) Oder er nimmt sie an, setzt sie als noch nicht geschehen, um zu zeigen, wie sie geschehe, weil der Gegenstand genetisch dargestellt und erklärt werden soll.

2) oder die zwey entgegengesetzten koordinirt und aus ihrer Vereinigung das Produkt hervorgehen läßt *).

§. 129.

Er sagt also:

1) das Wissen kommt allein aus dem Seyn, ist ein reines Produkt des Seyns, ganz und gar abhängig von dem Seyn und durch dasselbe bestimmt;

2) das Seyn kommt allein aus dem Wissen, ist ein reines Produkt des Wissens, ganz und gar abhängig von dem Wissen und durch dasselbe bestimmt;

3) Seyn und Wissen sind neben einander koordinirt und aus ihrer gegenseitigen Vereinigung geht die Vorstellung hervor.

§. 130.

In dem ersten Falle wird gesetzt ein rein-thätiges Objekt, und ein rein-leidendes, rein-empfängliches Subjekt;

In dem zweyten Falle wird gesetzt ein rein-thätiges Subjekt, und das Objekt ist ein nur durch diese Thätigkeit erzeugtes;

---

*) Man vergleiche §. 123.

In dem dritten Falle wird gesetzt ein thätiges Subjekt und ein thätiges Objekt, und die Vorstellung als gemeinschaftliches Produkt dieser zwey Thätigkeiten.

§. 131.

Oder

in dem ersten Falle ist die Vorstellung das reine Erzeugniß von der Einwirkung eines Objektes auf das Subjekt;

In dem andern ein reines Erzeugniß von der Thätigkeit des vorstellenden Subjekts —

In dem dritten das gemeinschaftliche Produkt des wirkenden Objektes und des thätigen Subjektes.

§. 132.

Dieß sind die drey Hauptformen, in welchen die Antwort auf die Frage nach dem Ursprunge der menschlichen Vorstellung (§. 124.) gegeben werden kann; sie können aber im Einzelnen mancherley Modifikationen annehmen.

§. 133.

Bey der zweyten Ansicht über den Ursprung der menschlichen Vorstellungen (§. 128. no. 2.) kann die Frage nach der objektiven Wahrheit derselben nicht

vorkommen; wohl aber bey der ersten *) und noch mehr bey der dritten.

§. 134.

Wir wollen die drey Hauptformen mit den wichtigsten Modifikationen nach ihrem innern Zusammenhange, welcher zugleich, wenigstens im Allgemeinen auch der historische ist, darstellen und prüfen; auch in Bezug auf die Frage nach der Möglichkeit und Wahrheit der Erkenntniß. (§. 124.)

1.) Empirismus oder Sensualismus.

§. 135.

Die Hauptsätze desselben sind folgende **):

1) Die ganze menschliche Erkenntniß entspringt aus der Einwirkung der äußeren Welt vermittelst der Sinne. Omnis cognitio oritur a sensibus; und es sind also namentlich auch die von andern sogenannte angeborene Begriffe nicht

---

*) Nimmt man die Ansicht scharf und consequent, so kann freylich auch hier diese Frage nicht vorkommen; denn so genommen wird durch diese Ansicht das Subjekt, als ein dem Objekte gegenüberstehendes selbstständiges aufgehoben.

**) Hieher gehören unter den Alten nicht nur Aristoteles, sondern auch die Stoiker und Epikurer.

angeboren, sondern aus dem sinnlich-Wahrgenommenen abstrahirt. Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus *).

2) Es ist also die menschliche Seele ursprünglich leer, und Alles, was sie hat, kommt erst in sie hinein durch die sinnliche Wahrnehmung **);

3) Aber sie kann das Wahrgenommene nicht nur festhalten, sondern auch vermittelst der Reflexion und Abstraktion das in dem Wahrgenommenen Allgemeine und Nothwendige erkennen ***).

---

*) Sext. Emp. πᾶσα νόησις ἀπὸ αἰσθήσεως ἢ οὐ χωρὶς αισθήσεως καὶ ἢ ἀπὸ περιπτώσεως ἢ οὐκ ἄνευ περιπτώσεως (περιλήπτως ἢ ἀναλόγως τοῖς περιλήπτοις).

Cicero de Fin. I, 19. Quidquid animo cernimus, id omne oritur a sensibus.

Von den Stoikern sagt Senec. de vita beat. Cap. VIII. Erit vera ratio sensibus insita et capiens inde principia. Nec enim habet aliud, unde conetur aut unde ad verum impetum capiat et in se revertatur.

**) cfr. Aristot. de Anim. III. 4. Plutarch. de Placit. philos. IV, 11. — Locke Essai conc. l'entendement. Lib. II. cap. 11. §. 17.

***) cfr. insbesondere Aristot. Analyt. poster. I, 18.

§. 136.

Der Empirismus also

1) will beweisen, daß das von andern sogenannte angeborne Wissen nicht angeboren sey,

2) behauptet, alle Erkenntniß sey aus der sinnlichen Wahrnehmung entsprungen; und

3) auch dabey sey eine wissenschaftliche Erkenntniß möglich.

§. 137.

Wir dagegen wollen zu zeigen suchen:

1) Die Gründe, womit der Empirismus die entgegengesetzte Ansicht, daß es ein angebornes Wissen gebe, widerlegen will, beweisen nicht, was sie beweisen sollen, sondern lassen vielmehr jener entgegengesetzten Ansicht Raum;

2) Bey der Ansicht des Empirismus über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß sey keine wissenschaftliche Erkenntniß der Welt möglich;

3) seine Ansicht über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß könne aber nicht wahr seyn, und werde zum Theil durch seine Behauptungen selbst widerlegt.

§. 138.

ad 1.) §. 137. Die Meynung, daß das sogenannte angeborne Wissen wirklich ein ursprüngliches

(a priori) sey, will der Empirismus widerlegen, indem er sagt oder einwirft:

1) Der Mensch ist sich ja seines sogenannten angebornen Wissens vor der sinnlichen Wahrnehmung gar nicht bewußt *);

2) Erst mit und durch die sinnliche Wahrnehmung kommt es zur Kenntniß des Menschen; — es ist also natürlich und nothwendig, anzunehmen, dasselbe werde mit und in der Wahrnehmung dem Menschen gegeben.

§. 139.

Widerlegung dieser Einwürfe (§. 138.)

1) Derjenige, welcher ein angebornes Wissen, angeborne Begriffe behauptet, behauptet nicht, daß die Begriffe ursprünglich als Begriffe, das Wissen ursprünglich als Wissen vorhanden seyen; der Mangel des Bewußtseyns ist also kein Einwurf.

2) Auch derjenige, welcher angeborne Begriffe behauptet, giebt zu, daß sie erst mit und durch die

---

*) So sagt schon Aristot. Metaphys. I, 7. ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ τυγχάνει σύμφυτος οὖσα, θαυμαστὸν, πῶς λανθάνομεν ἔχοντες τὴν κρατίστην τῶν ἐπιστημῶν.

Vergl. Locke Essai philos. conc. l'entendement humain. I. cap. 1. §. 5. seq. und Cap. 2 et 3.

sinnliche Wahrnehmung zur Kenntniß des Menschen kommen, aber er unterscheidet, was der Empirismus nicht unterscheidet, nämlich Entwicklung vermittelst der Wahrnehmung oder Anregung durch die Wahrnehmung und Ursprung aus der Wahrnehmung oder Gegebenseyn durch die Wahrnehmung.

Die Einwürfe des Empirismus lassen also der entgegengesetzten Ansicht Raum (§. 137. no. 1.)

§. 140.

Aber der Empirismus zeigt nun positive, wie alle Erkenntniß, also auch das sogenannte angeborne Wissen, aus der sinnlichen Wahrnehmung geschöpft werde *), und behauptet, daß auch bey seiner An-

*) So sagt namentlich Epikur Diog. Laert. X, 32. ἐπινοίαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν, καὶ ἀναλογίαν, καὶ ὁμοιότητα, καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ. cfr. auch Diog. Laert. X, 53.

Von den Stoikern Cicero de Fin. III, 10. rerum notiones in animis fiunt, si aut usu aliquid cognitum sit aut conjunctione aut similitudine aut collatione rationis.

Sext. Emp. adv. Math. III, 40. πᾶν τὸ νοούμενον κατὰ δύο τοὺς πρώτους ἐπινοεῖται τρόπους. ἢ γὰρ κατὰ περίπτωσιν ἐναργῆ ἢ κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν

ſicht regelmäßige und wiſſenſchaftliche Erkenntniß des Daſeyns möglich ſey (§. 136.).

§. 141.

ad 2) §. 137. Man kann nicht behaupten, daß das ſogenannte angeborne Wiſſen aus der ſinnlichen Wahrnehmung geſchöpft ſey, ohne ſeinen eigenthümlichen Charakter zu vernichten, nämlich die allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit; denn die Wahrnehmung durch die Sinne bleibt immer zufällig und ſomit auch, was aus derſelben geſchöpft wird *).

ἐναργῶν μετάβασιν καὶ ταύτην τρίσσην, ἢ γὰρ ὁμοιωτικῶς ἢ ἐπισυνθετικῶς ἢ ἀναλογισικῶς.

cfr. Diog. Laert. VII, 52. seq.

Ausgebildeter ſind dieſe Verſuche und mehr auf die gegenüberſtehende Anſicht Rückſicht nehmend bey den ſpäteren Empiriſten. cfr. Locke Essai philos. conc. l'entendement. Lib. II. cap. 2. seq.

*) Dieſer Einwurf bleibt auch, wenn man, wie Ariſtoteles und die Stoiker, (ganz richtig) ſich darauf beruft, daß in dem Sinnlichen das Denkbare (ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά) enthalten iſt. Man vergleiche, was die Stoiker betrifft, insbeſondere die oben angeführte Stelle aus Senec. de vit. beat., um zu ſehen, wie ſie ihre Lehre von dem Urſprunge der menſchlichen Erkenntniß in Verbindung zu ſetzen wußten mit ihrer ganzen Weltanſicht; allein gerade von da aus kann man jene Lehre auch mit Erfolg angreifen und widerlegen.

§. 142.

Die vorgegebene Nothwendigkeit und allgemeine Gültigkeit wird bey dieser Ansicht am befriedigendsten mit den Sceptikern erklärt, als ein Gewohnheits-Gefühl aus sinnlichen Eindrücken entstanden *).

§. 143.

Es kann also der Empirismus keine Erkenntniß und Wissenschaft, keine dogmatische, positive Philosophie geben, sondern muß zum Scepticismus übergehen, der alle positive materiale Grundsätze läugnet. (§. 157. no. 2.) Anders ausgedrückt: es ist unmöglich, das Wahrgenommene oder Wahrnehmbare auf eine allgemein-gültige und nothwendige Weise zu bestimmen durch ein solches Nicht-Wahrgenommenes, das aus dem Wahrgenommenen abstrahirt ist. Um also die Möglichkeit und Wirklichkeit einer positiven Philosophie darzuthun, muß man im Besitz seyn eines solchen Nicht-Wahrgenommenen, das nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung abstrahirt ist oder einer a priori'schen Erkenntniß. Dieß führt auf den folgenden §.

§. 144.

ad 3.) §. 137. Die Behauptung des Empirismus, daß alle Erkenntniß aus der sinnlichen Wahr-

*) cfr. Hume, auch oben §. 52.

nehmung entspringe, kann aber nicht wahr seyn und wird von ihm selbst widersprochen.

§. 145.

a) Kann man fragen, ob denn alles Wissen, alle Begriffe, Grundsätze und Ideen aus der sinnlichen Wahrnehmung geschöpft seyn können, ob man bey gewißen Begriffen, Grundsätzen und Ideen nicht mehr denke, als in der sinnlichen Wahrnehmung liegt, und also auch aus ihr geschöpft seyn kann *).

§. 146.

b) Durch den Empirismus wird alles über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehende Glauben und Hoffen zerstört, wie auch alles sittliche Handeln; denn wer von der Sinnlichkeit alle Erkenntniß ableitet, muß aus derselben Quelle auch die Regeln des Handelns schöpfen **). Nun kann man sich aber „zum Voraus unmöglich überzeugen, daß die an der Oberfläche, am äußeren Gewande der Dinge hingleitenden, sich stossenden Sinne die einzige Grundlage seyn sollten, auf welche der Mensch seine Welterkenntniß stütze, daß die

---

*) Dieses wird sich an mehr als Einem Beyspiele auf eine überzeugende Weise zeigen lassen.

**) Dieses lehrt unwidersprechlich die Geschichte der Philosophie; ist es auch kein Einwurf, so ist es doch in jedem Falle eine der Aufmerksamkeit werthe Bemerkung.

so hoch und göttlich träumende Seele von so zerbrechlichen Werkzeugen ihr ganzes Wesen empfangen sollte *).

§. 147.

c) Ja durch den consequenten Empirismus, indem er die Seele als ein rein leidendes und rein empfängliches Wesen setzt, und nur dasjenige als ein wirkliches setzen kann, was Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist, wird das Wesen der Seele aufgehoben und alles Denken nur für Wirkung des materiellen Objekts angesehen, sofern es die sinnliche Werkzeuge afficirt. — Nun weiß man aber

α) „Daß die Sinne nur Organe oder Werkzeuge sind, die ihren ganzen richtigen Gebrauch erst von der innern Thätigkeit eines geistigen Wesens erhalten;

β) Bemerkt man ja gerade an denen mit überwiegender Sinnenkraft ausgestatteten Menschen oft Mangel an geistiger Kraft, und umgekehrt die größte geistige Kraft bey schwächeren Organen, damit das innere Leben desto ungestörter sein Geschäft treiben und in die Werkstatt der Natur

*) Worte von Clodius in seinem Grundriß der allgemeinen Religionslehre. S. 51.

eindringen könne, wozu keinen Sinnen ein Zugang vergönnt ist" *).

§. 148.

d) Doch der Empirismus widerlegt sich selbst, indem er der Seele das Vermögen zutheilt, über die gegebenen Wahrnehmungen zu reflektiren und aus denselben zu abstrahiren. Denn eben damit setzt er sie nicht als ein blos leidendes, sondern als ein selbstthätiges Wesen; diese Selbstthätigkeit wird sich nun erweisen müßen auch bey der sinnlichen Wahrnehmung **) und muß ihre eigenthümlichen Gesetze haben, nach denen sie das sich Darbietende aufnimmt und das Aufgenommene bearbeitet ***).

§. 149.

Daher haben viele Empiriker auch Grundbestimmungen oder Dispositionen, oder Anla-

---

*) Wieder Worte von Clodius in der ang. Schrift. S. 51.

**) Diese ist also nicht das reine Erzeugniß von der Einwirkung des Objektes auf das Subjekt (§. 131.); oder der Empirismus kann nicht setzen ein rein-thätiges Objekt und diesem gegenüber ein rein-leidendes Subjekt, (§. 130.)

***) Auch dieses kann der Empirismus nicht läugnen, er mag nun das Subjekt an und für sich betrachten oder sich seiner Ansicht von den übrigen Dingen erinnern.

gen der menschlichen Seele angenommen *), welche sich mit den Impressionen zugleich entwickeln, und eben damit die angebornen Begriffe, welche sie läugneten.

§. 150.

Was die objektive Wahrheit der Vorstellungen betrifft, so behauptet der Empirismus dieselbe entweder durchaus und in jeder Beziehung oder nur in Beziehung auf die sogenannten primitiven Eigenschaften der Dinge **). In jedem Falle aber die Realität der sinnlichen Vorstellung einer ausgedehnten und zusammengesetzten materiellen Welt.

§. 151.

Hieraus (§. 150.) entspringen neue Schwierigkeiten; denn abgesehen davon, ob der Begriff einer ausgedehnten Materie an und für sich betrachtet ein haltbarer Begriff sey; so ist es unbegreiflich und widersprechend, daß diese ausgedehnte Materie von dem erkennenden Subjekte vorgestellt werde oder den Ge-

---

*) Man vergleiche insbesondere Locke sur l'entendement humain.

**) z. B. Locke Essai conc. l'entend. hum. Lib. II. cap. 11.

danken wirke *). Und so ist der Empirismus nicht im Stande, auch nur die sinnliche Wahrnehmung zu erklären.

§. 152.

Resultat:

1) Der Empirismus hebt nicht nur die Möglichkeit aller Erkenntniß und Wissenschaft auf **); sondern

2) es bleibt auch die sinnliche Wahrnehmung selbst etwas Unerklärtes und Unerklärbares ***).

§. 153.

Uebrigens ist der bisher dargestellte Empirismus Realismus †), und sofern er consequent ist, objektiver ††) und subjektiver Materialismus †††), indem er das Wissen oder das Subjek-

---

*) Diese Schwierigkeit war es auch vornehmlich, was Widerspruch gegen den Empirismus erregte und entgegengesetzte Ansichten oder wenigstens Versuche der Erklärung hervorrief.

**) cfr. §. 143. und die vorhergehenden.

***) cfr. §. 151.

†) Dieß liegt in §. 150. und überhaupt in der ganzen Ansicht des Empirismus.

††) Dieß liegt gleichfalls in §. 150.

†††) Dieß liegt in §. 147.

tive, Ideale darstellt als eine reine Wirkung oder ein reines Produkt des materiellen Seyns.

§. 154.

Diese Ansicht rief ihren geraden Gegensatz hervor in den Theorien von Malebranche und Berkeley.

§. 155.

Der erstere zählt die verschiedenen Arten, wie man den Ursprung der menschlichen Vorstellungen von der Welt erklären könne, auf *), und prüft

---

*) De la recherche de la verité. III, 1. Je crois, que tout le monde tombe d'accord, que nous n'appercevons point les objets qui sont hors de nous par eux mêmes. — L'objet immediat de nôtre esprit, lorsqu'il voit le soleil p. e., n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement unie à nôtre ame et c'est ce que j'appelle idée. Ainsi par ce mot idée je n'entends ici autre chose, que ce qui est l'objet immediat ou le plus proche de l'esprit, quand il apperçoit quelque chose. —

Je parle principalement ici des choses matérielles qui certainement ne peuvent s'unir à nôtre ame de la façon qui est nécessaire afin qu'elle les apperçoive; parce qu'étant étendues et l'ame ne l'étant pas il n'y a point de proportion entre elles. Outre que nos ames ne sor-

sie. *) Indem er sodann von den zwey Sätzen ausgeht,

1) daß Gott von allen Wesen, welche er erschaffen, die Vorstellungen in sich hat, und also auch, indem er seine Vollkommenheit betrachtet, alle Wesen sieht; **)

---

tent point du corps pour mesurer la grandeur des cieux et par conséquent elles ne peuvent voir les corps de dehors que par des idées qui les représentent. — Nous assurons donc qu'il est absolument nécessaire, que les idées que nous avons des corps et de tous les objets que nous n'appercevons point par eux-mêmes viennent de ces mêmes corps ou de ces objets; ou bien que nôtre ame ait la puissance de produire ces idées; ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant ou qu'il les produise toutes les fois qu'on pense à quelque objet; ou que l'ame ait en elle même toutes les perfections qu'elle voit dans ces corps, on enfin qu'elle soit unie avec un être tout parfait, et qui renferme généralement toutes les perfections des êtres crées.

*) a. a. O. Cap. 2—5.

**) ibid. Cap. 6. Il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a crées, puisqu'autrement il n'auroit point pû les produire et qu'ainsi il voit tous ces êtres en considerant les perfections qu'il renferme aux quelles ils ont rapport.

2) Daß Gott mit unsern Seelen durch seine Gegenwart so enge verbunden ist, daß man ihn den Ort der Geister nennen kann; *) bemerkt er, der endliche Geist könne dasjenige, was in Gott, der sich die endlichen Wesen vorstellt, ist, sehen; denn Gott sey geistig und dem Geiste gegenwärtig; **) dieses sey auch der einfachste Weg, den endlichen Geistern die Vorstellungen von der Welt mitzutheilen, ***) und insbesondere lasse sich

---

*) ibid. Il faut de plus savoir que Dieu est très étroitement uni à nos ames par sa présence de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des ésprits de même que les éspaces sont le lieu des corps.

**) ibib. Ces deux choses étans supposées il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres crées puisque cela est très spirituel, très intelligible et tres présent à l'esprit. Ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les représente.

***) ibid. Voici les raisons qui semblent prouver qu'il le veut plûtot que de créer un nombre infini d'idées dans chaque esprit. Premièrement c'est qu'encore qu'on ne nie pas absolument que Dieu ne puisse faire une infinité de nombres infinis d'êtres représentatifs des objets avec chaque esprit qu'il crée; cependant on ne doit pas croire qu'il fasse ainsi. Car non seulement

nun leicht erklären, wie der Geist die allgemeinen Begriffe und Ideen habe, weil er nämlich alles Einzelne in dem Einen oder in der Einheit eingeschlossen sehe. *) So erkennt also der menschliche Geist alle Dinge durch die innige Gegenwart dessen, und durch die innige Verbindung mit dem, der Alles in der Einfachheit und Einheit seines Wesens begreift.

§. 156.

So setzte Nic. Malebranche an die Stelle der sinnlichen Wahrnehmung eine geistige intellektuelle

---

il est tres conforme à la raison, mais encore il paroit par l'oeconomie de toute la nature, que Dieu ne fait jamais par des voies très difficiles ce qui le peut faire par des voies très simples et tres faciles.

*) Il semble même que l'esprit ne seroit pas capable de se représenter des idées universelles de genre d'éspèce etc., s'il ne voyoit tous les êtres renfermés en un. Car toute créature étant un être particulier, on ne peut pas dire qu'on voie quelque chose de créé lorsqu'on voit, par exemple, un triangle, en général. Enfin je ne crois pas qu'on puisse bien rendre raison de la manière dont l'esprit connoit plusieurs vérités abstraites et générales que par la présence de eelui qui peut éclairer l'esprit en une infinité de façons différentes.

Anschauung des göttlichen Wesens und was in demselben ist, denn dieses ist der einzige Gegenstand *).

§. 157.

Indessen liegt der ganzen Theorie zu Grund die Voraussetzung von der Wirklichkeit einer materiellen Welt nach der sinnlichen Ansicht; und die Gegner mochten leicht einwenden, wenn es nicht möglich sey, daß die materielle Welt auf die endlichen Geister einwirke, und auf diesem Wege die materiellen Ideen zu geistigen werden **) — so sey es auch nicht möglich, daß der unendliche Geist eine materielle Welt hervor-
Bb. bringe, und die geistigen Ideen materielle Dinge werden.

---

*) ibid. Il semble que tous les êtres ne puissent être présens à notre ésprit que parce que Dieu lui est présent c'est à dire celui qui renferme toutes choses dans la simplicité de son être.

**) De la recherche de la vérité. III, 3. Si l'esprit produit les idées des impressions materielles que les cerveau reçoit des objets, il faut toujours la même chose ou une chose aussi difficile ou même plus difficile que s'il les créoit; puisque les idées étant spirituelles elles ne peuvent pas être produites des images materielles qui sont dans le cerveau et qui n'ont de proportion avec elles.

§. 158.

Dieß führt auf die Theorie von Berkeley, deren Hauptsätze diese sind:

1) in Gott und in dem göttlichen Verstande ist das Ideal einer materiellen Welt;

2) Ausser diesem Ideale und von ihm verschieden kann keine materielle Welt existiren.

3) Also ist dasjenige, was wir materielle Welt nennen, und als solche anschauen, das Ideal in Gott, das mittelst der göttlichen Kraft auf uns wirkt.

4) Ebendeßwegen stimmt unsere Anschauung vollkommen über ein mit dem Urbilde, denn Gott täuscht nicht.

§. 159.

Dieses System ist also auch Realismus, aber dem Empirismus gerade entgegengesetzt, als Idealismus; das Objektive, die Materie ist vernichtet, und das Subjektive, Ideale, Wissende oder Geistige das Eine Alles hervorbringende und bestimmende Grundprincip.

§. 160.

Beyde Ansichten (§. 155. und §. 158.) giengen hervor aus der Betrachtung, daß aus der Einwirkung der Materie (nach der sinnlichen Vorstellung)

auf den Geist die Wahrnehmung der Welt nicht könne erklärt werden. Bey der letzteren Ansicht (§. 158.) kam hiezu noch die Betrachtung, daß der Begriff der Materie (nach der sinnlichen Ansicht) kein realer, wirklicher Begriff seyn könne (§. 158. no. 2.). Aber ebendamit verwickelte sich die Theorie wieder in einen Widerspruch mit sich selbst, denn wenn die materielle Welt nicht existiren kann, wie kann denn ein Ideal derselben in Gott existiren — kann in dem göttlichen Wissen etwas seyn, was objektiv unmöglich ist? — Der Grund dieses Widerspruchs liegt wieder in der Anhänglichkeit an die sinnliche Ansicht von dem Wesen der objektiven Welt.

§. 161.

Beyde Sätze (§. 160.) sind richtig; aber die Folge ist nicht nothwendig, denn der Knoten ist zerhauen aber nicht gelöst; und es kam darauf an, zu untersuchen, ob sich nicht eine reine geläuterte Ansicht von dem Wesen der objektiven Welt aufstellen ließe, wobey die Realität derselben und ihre Wechselwirkung mit dem Geistigen könnte behauptet werden. Dieses leitet auf die Theorie von Leibniz.

§. 162.

Leibniz stellte folgende Hauptsätze auf:

1) Die Sinnlichkeit giebt nur eine verworrene Vorstellung von den Dingen, ihren Beschaffen-

heiten und Verhältnissen, (im Gegensatze gegen die Empiriker und die bisher angeführten Idealisten);

2) Der Verstand und die Vernunft ist Sitz und Quelle der Wahrheit, vermittelst der angebornen Begriffe und Grundsätze, die ursprünglich bewußtlos, blos virtualiter vorhanden sind und deren Kriterium die Allgemeinheit und Nothwendigkeit ist.

3) Vermittelst dieser angebornen Begriffe und Grundsätze läutert und berichtiget der Verstand die trüben und verworrenen Vorstellungen der Sinne, und gelangt zu einer nicht blos möglichen, sondern wahren Erkenntniß und Wissenschaft der Welt *).

§. 163.

Diese Grundsätze sind das Gesetz der Identität und des Widerspruchs, des zureichenden Grundes und des Nicht-Zu-unterscheidenden.

§. 164.

Untersucht man nach dem Gesetze des zureichenden Grundes die sinnliche Anschauung von den aus-

*) Nouveaux Essais sur l'entendement humain. namentlich Liv. I. Chap. 1. §. 1. 5. 25. 26.

gedehnten und zusammengesetzten Dingen; so müssen einfache Substanzen, Einheiten, Monaden gedacht werden als die ursprünglichen Elemente derselben *).

§. 165.

Nach der Verstandes-Ansicht ist also das ausgedehnte und zusammengesetzte Ding das Produkt von der Vereinigung vieler einfacher Dinge zu einem Ganzen. Diese Vereinigung ist aber nicht eine substantielle, sondern eine virtuale nach nothwendigen (physischen) Gesetzen. Wo diese unmittelbare Vereinigung, diese unmittelbare physische Zusammenwirkung aufhört, ist die Gränze des ausgedehnten und zusammengesetzten Dinges **).

§. 166.

Diese einfachen Elemente haben jedes seine eigenthümlichen und unterscheidenden Eigenschaften, und bringen in der physischen Zusammenwirkung unterschiedene Wirkungen hervor nach dem Gesetze des Nicht-Zu-unterscheidenden. Es findet demnach zwi-

---

*) Opera Omnia Edit. Dutens. II. 1. pag. 32.

**) Man vergleiche über das Folgende besonders auch die Institutions Leibnitiennes ou Précis de la Monadologie, angehängt an Tom. VI. der Oper. omn. Leibnitii Edit. Dutens.

schen den Dingen eine durchgängige reale Verschiedenheit Statt.

§. 167.

Jene physische Zusammenwirkung der einfachen Elemente zu Einem Produkte erscheint den Sinnen unter dem trüben und verworrenen Bilde der Ausdehnung und die reale Verschiedenheit der einzelnen Produkte unter dem Bilde des Außer-einander-seyns.

§. 168.

Ausdehnung ist also dem wahren Begriffe nach die nach physischen Gesetzen vereinigte und begränzte Wirksamkeit der Monaden zu Einem (physischen) Produkte, und das Außer-einander-seyn die Ordnung der coexistirenden, verschiedenen Dinge.

§. 169.

Die sinnlichen Vorstellungen von Ausdehnung und räumlichem Neben-einander-seyn sind also, obgleich trüb und verworren, doch kein leerer Schein, nicht blos Phantome, die blos subjektive Gültigkeit hätten, sondern phaenomena substantiata, d. h. Erscheinungen, die zwar an sich nichts substantielles sind, aber doch durch Substanzen gebildet werden, und gewißen Eigenschaften und Verhältnissen der Substanzen entsprechen.

§. 170.

So ist durch den Gebrauch der angebornen Grundsätze nicht nur die an sich unhaltbare sinnliche Vorstellung einer ausgedehnten und zusammengesetzten Materie geläutert, sondern auch die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß der Welt überhaupt gegeben.

§. 171.

Bedenkt man nun, daß das Urbild jener ewigen Wahrheiten in dem ewigen Verstande Gottes ist, dieselben also auch der bestimmende Grund und das regulative Princip der Existenzien sind, oder Gesetze, nach denen das Universum geschaffen und gebildet worden, so ist also vermittelst jener angebornen Begriffe eine objektiv-wahre wissenschaftliche Erkenntniß der Welt möglich *).

---

*) Nouveaux Essais. Lib. IV. Chap. XI. §. 13. — On demandera — où seroient ces idées, si aucun esprit n'existoit et que deviendroit alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles? Cela nous mêne enfin au dernier fondement des vérités, savoir à cet esprit supreme et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la region des vérités éternelles. Et afin qu'on ne pense pas qu'il n'est point nécessaire d'y recourir, il faut considérer, que ces vérités nécessaires contiennent la raison deter-

§. 172.

Was den Ursprung der menschlichen Anschauung von der Welt anbelangt; so findet zwischen den Dingen der Außenwelt und der geistigen Kraft keine Wechselwirkung statt, weil die Monaden überhaupt nicht auf einander wirken können; und es gehen also die Anschauungen aus der inneren Selbstthätigkeit der Seele hervor *).

§. 173.

Der letzte Grund hievon, wie von der Uebereinstimmung der Anschauung mit ihren Objekten liegt in der ewigen Vorherbestimmung aller Dinge durch Gott, nach welcher sich alle Kräfte der Welt in vollkommener Harmonie mit einander entwickeln und wirken. (Harmonia praestabilita) **).

---

minante et le principe regulatif des existences mêmes et en un mot les loix de l'univers. Ainsi ces vérités nécessaires, étant anterieures aux existences des êtres contingens il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités, qui sont gravées dans nos ames, non pas en forme des propositions, mais comme des sources, dont l'application et les occasions feront naître des énonciationes actuelles.

*) Opera omnia ed. Dutens. II. 1. pag. 21.

**) ibid. pag. 26. 27.

§. 174.

Nach dem bisherigen haben wir unsere prüfende Aufmerksamkeit auf drey Punkte zu richten, nämlich:

1) wie Leibniz erklärt den Ursprung von der Anschauung der Welt;

2) wie er erklärt die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß der Welt;

3) welchen Grund oder welches Princip er setzt von der Wahrheit der Anschauung und der wissenschaftlichen Erkenntniß der Welt?

§. 175.

Die Anschauung der Welt aus einer Einwirkung derselben auf das geistige Subjekt zu erklären, hatte für Leibniz die §. 151. erwähnte Schwierigkeit nicht, weil er die sinnliche Ansicht abgethan hatte, und die Monaden als wesentlich gleichartig setzte; dennoch verwarf er diese Erklärung aus dem §. 172. angeführten allgemeinen Grunde.

§. 176.

1) Dieser Satz aber (§. 172.) ist

a) überhaupt und im Allgemeinen nicht erwiesen und streitet gegen die Idee und die Erfahrung von einer reellen Verbindung aller endlichen Dinge mit und unter einander;

b) in der besonderen Anwendung auf unsern Fall streitet er gegen die unmittelbare Empfindung, gegen die Einrichtung der menschlichen Natur und läßt unbegreiflich den schnellen Wechsel der Anschauungen in der menschlichen Seele, welcher auch aus der Lehre von den dunkeln Vorstellungen nicht begreiflich wird.

2) Was er an die Stelle der reellen Einwirkung setzt, ist eine Hypothese, die keinen positiven, sondern nur einen negativen Grund hat, verglichen mit der Erfahrung ungereimt ist und alle Dinge, auch die menschliche Seele, zu Automaten macht. 43.

§. 177.

Auch könnte man fragen: Wenn keine reelle Wechselwirkung ist zwischen dem Menschen und der Welt, woher weiß denn der Mensch, daß eine Welt ist? und wozu eine Welt? Diesen Einwurf beseitiget Leibniz, indem er mittelbar aus der Idee der göttlichen Vollkommenheit vermittelst seiner Grundsätze das reale Daseyn der Welt beweist.

§. 178.

Die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß der Welt erklärt Leibniz auf dem einzig-möglichen Wege, indem er ein ursprüngliches Wissen setzt, dessen

eigenthümlicher Charakter allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit ist. Die Wirklichkeit desselben hat er am besten dadurch erwiesen, daß er die richtige Ansicht auffaßte.

§. 179.

Indem Leibniz vermittelst seiner angebornen Grundsätze die Ansicht von dem Wesen der Natur läuterte, die sinnlichen Vorstellungen von Raum und Zeit darstellte als phaenomena substantiata, die Substanzen aber als Kräfte dachte, die nach Gesetzen wirken, welche der menschliche Verstand seinen angebornen Grundsätzen gemäß finden und bestimmen kann; hat er die Naturwissenschaft begründet. Hiebey ist nicht zu übersehen, daß er die sinnliche Vorstellung nicht unerklärt ließ und in einen inneren Zusammenhang mit der geläuterten (Verstandes-) Ansicht setzte.

§. 180.

Indem Leibniz als Princip von der Wahrheit unserer Weltanschauung und Welterkenntniß die Gottheit setzte; verwickelte er sich in Widerspruch mit sich selbst, sofern er die Existenz und das Wesen Gottes selbst vermittelst der angebornen Begriffe und Grundsätze zu beweisen und zu erkennen suchte, deren Wahrheit sich doch selbst auf die Erkenntniß des göttlichen Wesens gründet.

§. 181.

Nimmt man nun zusammen,

1) daß Leibniz auf der einen Seite alle Dinge vergeistiget und die menschliche Anschauung von der äußeren Einwirkung und also in einem gewißen Sinne von dem reellen Daseyn der (objektiven) Welt unabhängig gemacht hatte;

2) daß er aber auf der anderen Seite dennoch nicht nur die (objektive) Wahrheit dieser Anschauung beweisen, sondern auch das unsinnliche Wesen und den übersinnlichen Grund der Dinge erkennen wollte; aber

3) vermittelst eines angebornen Wissens, welches seiner Wahrheit und Gültigkeit nach in dem übersinnlichen Grunde ruhte; so begreift man, wie er auf positivem und negativem Wege dem neueren Idealismus vorbereitete, welcher über das Ich nicht hinausgehen, sondern alles aus dem Ich erklären und in demselben begründen wollte; — auf positivem Wege, indem er die Anschauung einer Welt von der äußeren Einwirkung unabhängig gemacht hatte, — auf negativem Wege, indem sein Beyspiel lehrte, daß es im Cirkel herumführe, wenn man einen äußeren Grund der Wahrheit sucht.

§. 182.

Die Leibniz'sche Theorie ist idealistisch, sofern das ideale Princip das herrschende ist und realistisch, sofern er die objektive Wirklichkeit der Welt und des absoluten Principes derselben behauptete, aber gerade als solche nicht übereinstimmend mit sich selbst. Es fragte sich also natürlich,

1) was die Erkenntniß der Welt betrifft, ob der Mensch wirklich im Stande sey, das unsinnliche Wesen und den übersinnlichen Grund der Welt zu erkennen? und,

2) was die Anschauung der Welt betrifft, ob es nicht consequenter sey, dieselbe zu betrachten als reines Produkt des anschauenden Subjektes? mit einem Worte: ob nicht alle sogenannte objektive Anschauung und Erkenntniß nur eine subjektive sey, in welcher das Ich sich selbst und sein Handeln anschaut und erkennt?

§. 183.

Diese Bemerkungen führen auf die neuesten Versuche, die Anschauung der Welt und die Möglichkeit einer wahren Erkenntniß derselben zu erklären. Wir heben als die wichtigsten aus

1) Kant's Kritik des menschlichen Erkenntniß-Vermögens;

2) Fichte's transcendentalen Idealismus,

3) Schelling's absolute Identitäts-Lehre.

§. 184.

Kant nennt seine Kritik eine Kritik der reinen Vernunft *), darin ist der Inhalt und Zweck der Kant'schen Kritik ausgesprochen.

§. 185.

Der Inhalt (§. 184.) nämlich ist das reine in oder an der menschlichen Erkenntniß. Es wird

1) untersucht, ob es solche reine Erkenntnisse a priori gebe im Gegensatze gegen die empirischen, a posteriori?

2) der Versuch gemacht, dieselben vollständig und systematisch aufzufinden und darzustellen,

3) ihren Gebrauch und die Gränzen desselben zu bestimmen.

Dieß ist der Sinn der so oft nicht verstandenen

---

*) Bey den folgenden Citaten liegt zum Grunde: Kritik der reinen Vernunft von Im. Kant. Dritte verbesserte Auflage. Riga bey J. F. Hartknoch 1790. —

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Riga 1783.

oder mißverstandenen Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? *)

§. 186.

Der Zweck ist, der Vernunft die Flügel zu beschneiden, und zwar

1) den Vernünfteleyen über das Ding an sich ein Ende zu machen,

2) zu beweisen, daß unser Eekenntniß-Vermögen nicht zureiche, das Uebersinnliche zu erkennen.

Der Zweck ist also soweit mehr negativ.

§. 187.

Ob wir im Besitze gewißer Erkenntnisse a priori sind? (§. 185.)

Zwar ist kein Zweifel, daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange; denn wodurch sollte das Erkenntniß-Vermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren, und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegen-

*) Krit. d. r. V. S. 10, und 19.

stände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt; so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl seyn, daß selbst unsere Erfahrungs-Erkenntniß ein zusammengesetztes aus dem sey, was wir durch Eindrücke empfangen und dem, was unser eigenes Erkenntniß-Vermögen (durch sinnliche Eindrükke blos veranlaßt) aus sich selbst hergiebt; welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.

Es ist also eine der näheren Untersuchung noch benöthigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe, ein Erkenntniß a priori? *)

Daß es ein solches gebe, ist leicht zu zeigen.

1) Die Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sey, aber nicht, daß es nicht

---

*) Krit. d. r. Vern. S. 1. 2.

anders seyn könne; sie giebt also nur wirkliche, nicht nothwendige Urtheile. Ferner Erfahrung giebt diesen ihren Urtheilen nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induktion), keine strenge, d. h. so, daß gar keine Ausnahme als möglich gestattet wird.

Findet sich also ein Satz, der mit Nothwendigkeit und strenger Allgemeinheit gedacht wird; so kann er nicht aus der Erfahrung abgeleitet, sondern muß schlechterdings a priori seyn *).

Es giebt aber nothwendige und im strengsten Sinne allgemeine Urtheile. Dafür kann man

1) Beyspiele anführen aus Wissenschaften, der Mathematik z. B., und aus dem gemeinsten Verstandes-Gebrauche, z. B. alle Veränderung muß eine Ursache haben;

2) sich darauf berufen, daß solche Grundsätze zur Möglichkeit der Erfahrung selbst unentbehrlich sind. Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch,

---

*) ibid. S. 3.

mithin zufällig wären; daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann *).

Und nicht blos in Urtheilen, sondern selbst in Begriffen zeigt sich ein Ursprung einiger derselben a priori. Ja, was noch mehr ist, gewiße Erkenntnisse verlassen sogar das Feld aller möglichen Erfahrungen und haben den Anschein, als wollten und könnten sie durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unserer Urtheile über alle Gränzen der Erfahrung erweitern. Und gerade in solchen Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen (Ideen), liegen die Nachforschungen der Vernunft **).

§. 188.

Bedenkt man dieses; so ist wohl nichts natürlicher, als daß man sich frage und Untersuchungen anstelle darüber:

1) welches denn diese Begriffe, Grundsätze und Ideen seyen, mit welchen wir nicht nur das empirische auf eine allgemein-gültige und nothwendige Weise bestimmen, sondern auch über alle Erfahrung hinaus unsere Erkenntniß erweitern wollen;

---

*) ibid. S. 4. 5.

**) ibid. S. 5. 6. 7.

2) ob und wie weit es möglich sey, vermittelst jener Begriffe, Grundsätze und Ideen das empirische zu bestimmen und selbst ein jenseits der Erfahrung liegendes zu erkennen? ob und wie weit Erkenntniß und Wissenschaft der Welt möglich sey? *)

§. 189.

Dieß ist die Kritik der reinen Vernunft. Um die §. 188. angegebenen Zwecke zu erreichen, d. h. die reinen Begriffe, Grundsätze und Ideen in der rechten Ordnung und vollständig zu finden, und ihren Gebrauch und die Gränzen desselben richtig zu bestimmen, theilt sie das menschliche Erkenntniß-Vermögen ein

1) in das niedere, welches sie Sinnlichkeit nennt, und

2) in das höhere; dieses dann wieder in Verstand und Vernunft.

---

*) Krit. d. r. V. S. 7—10. So wurde nun die wichtigste Aufgabe der Kritik des menschlichen Erkenntniß-Vermögens (§. 124.) bestimmt ausgedrückt; und dieß ist der wahre und vollständige Sinn der Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Man vergleiche §. 112. 123. 114.

Die Sinnlichkeit giebt den Stoff der empirischen Erkenntniß; der Verstand will diesen empirischen Stoff durch seine reinen Begriffe und Grundsätze a priori bestimmen auf eine allgemeingültige und nothwendige Weise und so empirische Erkenntniß gewinnen; die Vernunft will das über alle Erfahrung hinausliegende erkennen *).

§. 190.

Die Kritik des menschlichen Erkenntniß-Vermögens zerfällt demnach (§. 189.).

1) in die Lehre von dem niederen Erkenntniß-Vermögen oder von der Sinnlichkeit, Aesthetik **).

2) in die Lehre von dem höheren Erkenntniß-Vermögen, Logik ***), diese

a) in die Lehre von dem Verstande, Analytik ****);

b) in die Lehre von der Vernunft, Dialektik *****).

---

*) cfr. §. 188. 187.

**) Krit. d. r. V. S. 33—73.

***) ibid. S. 74—88.

****) ibid. S. 89—349.

*****) ibid. S. 349—732.

Die anderen Eintheilungen konnten hier übergangen werden.

§. 191.

Gemäß der allgemeinen Aufgabe der Kritik überhaupt hat jeder Theil derselben

1) in jeder ihm zugehörigen Funktion des Erkenntnißvermögens das reine aufzusuchen und in der rechten Ordnung darzustellen;

2) den Gebrauch des Gefundenen und die Gränzen dieses Gebrauches richtig zu bestimmen *).

§. 192.

Eine Lehre, die sich mit Untersuchungen über Erkenntnisse a priori und deren Gebrauch beschäftiget, heißt transcendental **), und es ist also, wie die Kritik überhaupt, so jeder Theil derselben transcendental.

Der angegebenen Eintheilung des Erkenntniß-Vermögens gemäß wird die ganze Untersuchung eröffnet durch die

1.) Transcendentale Aesthetik.

§. 193.

Die Aufgabe der transcendentalen Aesthetik ist

---

*) Man vergleiche §. 188.

**) Krit. d. r. V. S. 25. 80.

1) zu untersuchen, ob auch schon in der Sinnlichkeit Erkenntnisse a priori seyen?

2) diese vollständig aufzufinden, und

3) ihren Gebrauch zu bestimmen *).

Die Lösung dieser Aufgabe muß übrigens ausgehen von der in dem folgenden §. aufgeworfenen und beantworteten Frage.

§. 194.

Was ist Sinnlichkeit und welche Funktion kommt ihr zu im Ganzen des menschlichen Erkenntniß-Vermögens?

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer ein Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag; so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, die Anschauung. Diese findet aber statt nur, sofern ein Gegenstand gegeben wird, und dieses wiederum ist uns Menschen wenigstens möglich nur dadurch, daß er das Gemüth auf gewiße Weise afficire. Die Fähigkeit nun, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit **).

---

*) Vergl. §. 188. und Krit. d. r. V. S. 35. 36.

**) Krit. d. r. V. S. 33.

§. 195.

Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungs-Fähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, heißt: Empfindung; die Anschauung, sofern sie sich vermittelst der Empfindung auf den Gegenstand bezieht, eine empirische; und der Gegenstand dieser empirischen Anschauung heißt eine Erscheinung *).

§. 196.

In jeder Erscheinung (§. 195.) kann man unterscheiden

1) Materie, dasjenige, was der Empfindung correspondirt;

2) Form, dasjenige, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung oder die Materie in gewißen Verhältnissen geordnet wird **).

---

*) Krit. d. r. V. S. 34. Kant sagt dort: Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung. Das Prädikat: unbestimmte ist hier weggelassen worden, weil es hier noch überflüssig und unverständlich ist. Im folgenden wird es seine Erläuterung finden.

**) Krit. d. r. V. S. 34.

§. 197.

Dasjenige, worin alle Empfindungen sich ordnen, also die Form (§. 196.) oder die Art und Weise, wie das Subjekt afficirt wird *), kann nicht wieder Empfindung seyn, also auch nicht gegeben durch den Gegenstand oder mit demselben, sondern muß a priori im Gemüthe bereit liegen **). Es hat also auch die Sinnlichkeit schon eine Form a priori, eine bestimmte Art und Weise, wie sie afficirt wird.

§. 198.

Diese Formen sind Raum und Zeit; denn

1) sind in ihnen alle Empfindungen geordnet ***;

2) sie können nicht aus den Verhältnissen der Erscheinungen abstrahirt seyn †);

3) sie sind nothwendige Vorstellungen ††).

---

*) Krit. d. r. V. S. 41., „formale Beschaffenheit des Subjektes von Objekten afficirt zu werden."

**) ibid. S. 34.

***) ibid. S. 37. vergl. §. 197.

†) ibid. S. 38. und S. 46.

††) ibid. S. 38. und S. 46.

§. 199.

Insbesondere sind diese reine Formen der Sinnlichkeit nicht Begriffe, sondern Anschauungen; denn sie werden gedacht

1) als wesentlich einig in allen ihren Theilen, und diese Theile nur als Einschränkungen des einigen;

2) als unendliche Größen, die alle ihre Theile nicht unter sich, sondern in sich begreifen *).

§. 200.

Daß diese Ansicht von Raum und Zeit die richtige sey, geht aber auch daraus hervor, daß bey ihr und nur bey ihr sich begreifen läßt die Möglichkeit der allgemeinen und nothwendigen synthetischen Urtheile der Geometrie, Arithmetik und Mechanik **).

§. 201.

Hieraus ergeben sich folgende Resultate:

---

*) Krit. d. r. V. S. 39. 40. und 47. 48.
(Diesen Beweis für den Satz, daß Raum und Zeit reine Formen der Sinnlichkeit seyen, nennt Kant: die metaphysische Erörternng. S. 38.).

**) Kr. d. r. V. S. 40. folg. und S. 84. folg.
(Dieß ist die transcendentale Erörterung des Begriffes (?) vom Raume und der Zeit. S. 40.).

1) Raum und Zeit sind nichts substantielles,

2) auch keine reale Bestimmungen der Dinge, sondern

3) subjektive Formen und Bedingungen der äußeren und inneren Anschauung *).

§. 202.

Hauptsätze:

1) Die Anschauung wird nur dadurch möglich, daß das Ding unser Gemüth afficirt oder daß wir empfinden; (Materie der Erkenntniß)

2) Die Formen der Anschauungen, Raum und Zeit, sind reine Formen a priori;

3) Wir schauen also die Dinge an nur gemäß den subjektiven Formen unserer Sinnlichkeit; das Ding an sich ist uns unbekannt **).

---

*) Krit. d. r. V. S. 42. folg. und S. 49. folg. „Wir behaupten die empirische Realität des Raumes und der Zeit, d. h. objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden mögen, ob zwar die transcendentale Idealität derselben, daß sie Nichts seyen, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und sie als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen."

**) Krit. d. r. V. S. 59. — „Wir haben sagen wollen, daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von

§. 203.

Erläuterungen und Bemerkungen:

1) Was versteht Kant unter dem Dinge, welches das Gemüth afficirt?

Da das Ding in keinem andern Verhältnisse zu uns steht, als daß es unser Gemüth afficirt, an sich

Anm. Für die Berichtigung der gewöhnlichen Erklärungen ist merkwürdig folgende Stelle in Kant's Streitschrift: Ueber eine Entdeckung u. s. w. S. 55. 561. Daß wir bey Erklärung der Vorstellungen auf Dinge an sich kommen müßen, ist die beständige Behauptung der Kritik, nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas übersinnlichem sucht, was jenem zum Grunde liegt und wovon wir keine Erkenntniß haben. Sie sagt: Die Gegenstände als Dinge an sich geben den Stoff zu empirischen Anschauungen, aber sie sind nicht der Stoff derselben, d. h. sie enthalten den Grund, das Vorstellungs-Vermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen.

cfr. auch: Schelling's Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, in seinen philosophischen Schriften. Bd. I. S. 201—340. namentlich S. 277.

Erscheinung sey (S. 62.) — Das will aber nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. (S. 69.)

aber völlig unbekannt ist *); so ist es der unbekannte (übersinnliche) Grund der sinnlichen Empfindung; was gegeben ist, die Materie, ist die Empfindung, also ein rein Inneres.

§. 204.

2) Entsteht die Frage: Ist dieser Grund der sinnlichen Empfindungen objektiv oder subjektiv?; so dient zur Antwort: Er ist insofern für uns objektiv, als wir ihn außer uns setzen im Raume. Da aber der Raum subjektive Form der Anschauung ist; so ist es unentschieden, ob äußere Dinge an sich sind; daß wir den Gegenstand außer uns setzen, ist subjektiv **).

§. 205.

3) Wie der Gegenstand der Empfindung ein äußerer wird erst durch die subjektive Form des Raumes ***); so werden nun in dieser Form die als äußeren gesetzten Gegenstände in gewißen Verhältnissen geordnet. Daher die Materie an sich betrachtet und ursprünglich ein formloses

---

*) Vergl. §. 194. 202.

**) Krit. d. r. V. 38.

***) Vergl. §. 204.

Mannigfaltige, ein roher Stoff, ein unbestimmter Gegenstand ist *).

§. 206.

4) Wenn also gleich der Grund der empirischen Anschauung ein unbekanntes ist; so ist doch nach der transcendentalen Aesthetik dieses wahr, daß die Anschauung einer Außenwelt als Aussenwelt unter den sinnlichen Verhältnissen des Raumes und die Anschauung der inneren Welt in den Verhältnissen der Zeit ihren Grund hat in der subjektiven Art und Weise, wie unsere Sinnlichkeit afficirt wird; sofern also Produkt der Erkenntniß-Thätigkeit ist **).

§. 207.

Wenn sonach schon hier Spuren des transcendentalen Idealismus sind, so liegt er nun klar in der

---

*) Krit. d. r. V. S. 34. vergl. §. 195.

**) Raum und Zeit sind ursprüngliche Handlungs-Weisen des Gemüths bey dieser Erkenntniß-Thätigkeit. Man vergleiche die Abhandlungen über Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre; in Schelling's philosophischer Schrift. Bd. I, S. 208. folg.

II.) Transcendentalen Logik.

1. Die transcendentale Analytik *)

hat

1) die reinen Begriffe und Grundsätze des Verstandes aufzufinden;

2) ihren Gebrauch für die Erkenntniß nachzuweisen; (transcendentale Deduktion)

3) die Gränzen dieses Gebrauches zu bestimmen **).

§. 208.

Sollen die reinen Begriffe des Verstandes vollständig aufgefunden werden (§. 207.); so müßen sie aus dem Wesen oder der wesentlichen Thätigkeit des Verstandes abgeleitet werden ***).

§. 209.

Der Verstand ist das Vermögen zu urtheilen; man findet demnach die reinen Verstandes-Begriffe, wenn man die verschiedenen Funktionen des Verstandes im Urtheilen darstellt; dabey darf aber nur die Form der Urtheile in Betracht gezogen werden ****).

---

*) cfr. §. 190.

**) cfr. §. 188. 191. Kritik d. r. V. S. 89.

***) Krit. d. r. V. S. 91. 92.

****) Krit. d. r. V. S. 92—95.

§. 210.

Die formalen Funktionen des Verstandes im Urtheilen lassen sich nun auf folgende 4 Titel bringen, von denen jeder wieder 3 Momente unter sich begreift *). Die Urtheile sind nämlich nach

1) der Quantität a) einzelne,
b) besondere,
c) allgemeine.

2) der Qualität a) bejahende,
b) verneinende,
c) limitirende **),

3) der Relation a) kategorische,
b) hypothetische,
c) disjunktive.

4) der Modalität a) problematische,
b) assertorische,
c) apodiktische.

§. 211.

Diesen formalen Funktionen des Verstandes im Urtheilen liegen zum Grunde die reinen Verstandes-Begriffe ***):

---

*) Krit. d. r. V. S. 96.

**) oder unendliche; die Erklärung davon Krit. d. r. V. S. 97.

***) Krit. d. r. V. S. 106.

1) Quantität a) Einheit,
b) Vielheit,
c) Allheit.

2) Qualität a) Realität,
b) Negation,
c) Limitation.

3) Relation a) Inhärenz und Subsistenz *),
b) Caußalität und Dependenz **),
c) Gemeinschaft und Wechselwirkung ***).

4) Modalität a) Möglichkeit, Unmöglichkeit,
b) Daseyn, Nichtseyn,
c) Nothwendigteit, Zufälligkeit.

Anm. Auf solche Art, sagt Kant, (S. 105.) entspringen gerade so viele Verstandes-Begriffe, welche a priori auf Gegenstände der Erfahrung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logische Funktionen in allen möglichen Urtheilen gab; denn der Verstand ist durch gedachte Funktionen völlig erschöpft und sein Vermögen dadurch ganz ausgemessen. Diese Begriffe sollen (nach Aristoteles) Kategorien heißen.

Inwiefern diese Kategorien mit den correspondirenden logischen Funktionen übereinstimmen s. Krit. d. r. V. S. 109. folg.

---

*) Substantia et accidens.

**) Ursache und Wirkung.

***) Zwischen dem Handelnden und Leidenden.

§. 212.

Aus diesen Grundbegriffen des Verstandes (Prädikamenten) lassen sich weiter andere ableiten, die sogenannten Prädikabilien *):

§. 213.

Um den Gebrauch dieser Begriffe für die Erkenntniß nachzuweisen (§. 207.); muß untersucht werden:

1) was alles zur Erkenntniß gehöre oder was die allgemeinen und wesentlichen Merkmale davon seyen?

2) wie die Erkenntniß nach diesen allgemeinen und wesentlichen Merkmalen zu Stande kommen könne **)?

§. 214.

Die Erkenntniß besteht

1) aus Vorstellungen von einzelnen Gegenständen oder Objekten,

2) diese Objekte oder deren Vorstellungen selbst werden wiederum gedacht als verbunden oder verknüpft nach gewißen Verhältnissen.

---

*) Krit. d. r. V. S. 106. 107.

**) Auf diesem Wege wird die ganze Ansicht wohl am deutlichsten dargestellt werden können.

Anm. Beydes begreift Kant unter dem Worte: Erfahrung; vergl. die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. S. 77. folg.

§. 215.

In jeder Vorstellung eines Objektes unterscheiden wir

1) ein Mannigfaltiges im Raume oder in der Zeit,

2) die Verbindung (Synthesis) desselben, und zwar

3) zur Einheit. Jedes Objekt ist die Einheit der Verbindung eines Mannigfaltigen oder die synthetische Einheit eines Mannigfaltigen in Raum und Zeit *).

4) Diese Einheit ist eine nothwendige und allgemeine und nur insofern heißen wir sie objektiv **). Also jedes Objekt ist die allgemeine und nothwendige synthetische Einheit eines Mannigfaltigen in Raum und Zeit.

§. 216.

Wenn demnach die Erfahrung (§. 214.) zunächst besteht aus vielen einzelnen allgemeinen und

---

*) Krit. d. r. V. S. 129.

**) Prolegomena. S. 78. 79.

nothwendigen synthetischen Einheiten (Objekten); so werden diese Objekte wiederum vorgestellt als ein Mannigfaltiges verknüpft nach gewißen Verhältnissen; diese Verknüpfung ist eine allgemeine und nothwendige, und heißt nur insofern eine objektive.

§. 217.

Wie also die Erfahrung im Einzelnen ist eine allgemeine und nothwendige synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Raum und Zeit; so ist sie auch als Ganzes betrachtet eine allgemeine und nothwendige Verknüpfung (Synthesis) solcher Einheiten. — Dieß sind die allgemeinen und wesentlichen Merkmale der Erfahrungs-Erkenntniß (§. 213.).

§. 218.

Wie die Erfahrungs-Erkenntniß nach diesen allgemeinen und wesentlichen Merkmalen zu Stande komme (§. 213.)? Zuerst die Vorstellung eines einzelnen Objektes?

1) Das mannigfaltige ist gegeben in der Empfindung unter den Formen von Raum und Zeit;

2) Die Verbindung (Synthesis) gehört der Einbildungskraft an *);

*) Krit. d. r. V. S. 151.

3) Die objektive, d. h. allgemeine und nothwendige Einheit dem Verstande; denn dieser ist das Vermögen, zu urtheilen, und urtheilen heißt nichts anders, als die Art ein gegebenes Mannigfaltige zur objektiven Einheit des Bewußtseyns zu bringen *).

Anm. Darauf deutet das Wörtchen: ist hin; damit wird angedeutet, daß die Verbindung nicht eine zufällige und subjektive sey, sondern eine nothwendige und allgemeine.

§. 219.

Wird nun (§. 219.) ein gegebenes Mannigfaltige zur objektiven Einheit des Bewußtseyns gebracht durch den Verstand, sofern er urtheilt; so werden auch die formalen Funktionen des Urtheilens nichts anders seyn, als eben so viele Formen, das gegebene Mannigfaltige zur objektiven Einheit des Bewußtseyns zu bringen **).

§. 220.

Nun sind aber die Kategorien nichts anders, als die diesen formalen Funktionen des Urtheils zum

---

*) ibid. S. 140. folg. Man vergleiche auch die in den Prolegomenen (S. 77. folg.) ausgeführte Unterscheidung zwischen Wahrnehmungs-Urtheilen und Erfahrungs-Urtheilen.

**) Krit. d. r. V. S. 143.

Grunde liegenden reine Begriffe; also sind sie (die Kategorien) die reine Formen oder ursprünglichen Handlungsweisen, nach welchen das in der Empfindung gegebene und von der Einbildungskraft verbundene Mannigfaltige in die objektive Einheit des Bewußtseyns gebracht wird — oder wodurch die Synthesis der Einbildungskraft bestimmt und zur objektiven Einheit des Bewußtseyns gebracht wird *).

§. 221.

Resultat: Die Vorstellung eines Objektes ist Produkt des Verstandes, sofern er das in der Empfindung gegebene und von der Einbildungskraft verbundene Mannigfaltige in Raum und Zeit seinen ursprünglichen Formen oder Handlungsweisen gemäß zur allgemeinen und nothwendigen (d. h. objektiven) Einheit bringt, — oder Produkt der durch die Kategorien bestimmten Synthesis der Einbildungskraft **).

§. 222.

Was im Einzelnen von der Erfahrung oder

---

*) Krit. d. r. V. S. 151.

**) Krit. d. r. V. S. 137. sagt Kant: Objekt ist dasjenige, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereiniget ist. In dieser Erklärung hat er (so zu sagen) seine ganze Ansicht niedergelegt.

von der Erfahrung im Einzelnen gesagt worden ist, gilt von der Erfahrung im Ganzen und Allgemeinen; denn auch die allgemeine und nothwendige (objektive) Verknüpfung der einzelnen Objekte (§. 217.) geschieht nur durch den Verstand. Sie ist also auch als Ganzes betrachtet Produkt der durch die Kategorien bestimmten Synthesis der Einbildungs-Kraft *).

§. 223.

Die Kategorien sind also die ursprünglichen Bedingungen, unter welchen die Erfahrung erst möglich wird **), insofern haben sie objektive Gültigkeit ***).

---

*) Krit. d. r. V. S. 159. folg. Alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, steht unter den Kategorien und, da Erfahrung Erkenntniß durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und gelten also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung.

**) Kr. d. r. V. S. 165. folg.

***) ibid. S. 124. folg. „Die objektive Gültigkeit der Kategorien, als Begriffe a priori, wird darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung möglich sey. Denn alsdann beziehen sie sich nothwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden

§. 224.

Aus diesen Verstandes-Begriffen bildet der Verstand gewisse Grundsätze, nach welchen er die Erscheinungen bestimmt *). Diese Bestimmung muß vermittelt werden durch das transcendentale Schema, und dieses ist die Zeit, die reine Form der Sinnlichkeit **).

§. 225.

Insofern der Verstand die Erfahrung allererst möglich macht und die Erscheinungen nach seinen Grundsätzen a priori auf eine allgemeingültige und nothwendige Weise bestimmt, ist er der oberste Gesetzgeber der Natur ***).

§. 226.

Um jedoch den Geist dieser Lehre ganz zu fassen, ist nothwendig, noch folgendes zu bemerken:

Die synthetische Einheit der Erfahrung im Einzelnen und im Allgemeinen wird möglich nur da-

---

kann." Bemerkungen über die eigene Bedeutung des Ausdrucks: objektive Gültigkeit, bey Kant.

*) Kr. d. r. V. S. 169.

**) ibid. S. 176. folg. Warum wird nicht auch der Raum als transcendentales Schema aufgeführt?

***) Kr. d. r. V. S. 162. folg.

durch, daß der Verstand das durch die Einbildungs-Kraft verbundene Mannigfaltige der Empfindung seinen ursprünglichen Handlungsweisen (Kategorien) gemäß zur objektiven Einheit bringt. Ebendadurch wird auch das reine Selbstbewußtseyn möglich. Also ist das reine Selbstbewußtseyn selbst Produkt der Einbildungs-Kraft und des Verstandes und da auf jener (analytischen) Einheit des Selbstbewußtseyns alles bestimmte Denken beruht; so ist die vereinigte Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verstandes oder die durch den Verstand und seine Kategorien a priori bestimmte Thätigkeit der Einbildungs-Kraft die Bedingung a priori von der Möglichkeit alles bestimmten Denkens (transcententale Synthesis der Einbildungs-Kraft) *).

§. 227.

Wir haben demnach (§. 226) eine ursprüngliche Thätigkeit, die allem Bewußtseyn vorangeht, das Selbstbewußtseyn erst möglich macht und anfänglich angeregt wird durch die Affektion oder den Anstoß von dem unbekannten Dinge an sich (§. 187. 202.)

§. 228.

Die Gränzen des Gebrauches der Kategorien (§. 207.) werden bestimmt auf folgende Weise:

---

*) Kr. d r V. S. 131. folg.

1) Die Kategorien sind bloße Formen, bedürfen also, wenn sie in Anwendung kommen sollen, einer Materie.

2) Diese wird aber nur in der sinnlichen Empfindung und durch dieselbe gegeben; also

3) können die Kategorien nur in der Sinnenwelt angewendet werden *).

§. 229.

Die nun folgenden Bemerkungen betreffen

1) die Entdeckung der Kategorien,

2) die transcendentale Deduktion derselben,

3) die Beschränkung dieses Gebrauches.

§. 230.

Was die Entdeckung der Kategorien betrifft; so liegt, abgesehen von dem Einzelnen, ein Fehler darin, daß Kant dieselbe aus den logischen Funktionen des Urtheilens ableitet, da diese vielmehr aus

---

*) Krit. d. r. V. S. 146. folg. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriff sind blind. Daher ist es eben so nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. h. ihren Gegenstand in der Anschauung beyzufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen)."

jenen sollten abgeleitet werden und diese aus der Natur der wesentlichen Thätigkeit des Verstandes *).

§. 132.

Nur bey einer solchen Ableitung könnte erkannt werden, daß die angeführten Kategorien die nothwendigen und einzig-möglichen ursprüngliche Handlungsweisen des Verstandes oder der geistigen Spontaneität sind **).

§. 232.

In der transcendentalen Deduktion wird behauptet: Jede allgemeine und nothwendige Verknüpfung eines Mannigfaltigen sey nur das Werk des nach den Kategorien urtheilenden Verstandes und es habe also nicht nur jede Regelmäßigkeit in der Verknüpfung der einzelnen Erscheinungen unter einander, sondern auch jede Vorstellung des einzelnen Gegenstandes an und für sich betrachtet ihren alleinigen

---

*) Ueber das Allgemeine und Einzelne ist ins besondere zu vergleichen: Schulze Kritik der theoretischen Philosophie.

Hier konnte nur auf den Geist und die Tendenz der Theorie im Allgemeineu Rücksicht genommen werden,

**) In der Kant'schen Ableitung bleibt namentlich ganz unerklärt und unverständlich, woher die vier Titel der Quantität, Qualität, Relation und Modalität,

Grund in dieser nach den Kategorien bestimmten geistigen Spontaneität.

§. 233.

Soll diese Behauptung wahr seyn, so muß Kant beweisen,

1) daß eine andere Erklärung dieser Thatsachen nicht möglich sey;

2) daß bey seiner Ansicht die Sache auf befriedigende Weise erklärt werde.

§. 234.

Die Vorstellung eines Gegenstandes läßt sich auch daraus erklären, daß sich ein Mannigfaltiges in oder mit der Einheit darstellt, und in dieser Einheit, die eben darum, weil sie gegeben ist, eine allgemeine und nothwendige seyn würde, aufgefaßt und angeschaut wird.

§. 235.

Kant läugnet dieses, indem er behauptet,

1) die Verbindung eines Mannigfaltigen könne niemals in die Sinne kommen, denn sie sey ein Akt der Spontaneität, die Sinnlichkeit aber ein bloses Vermögen der Receptivität, daher denn auch das Mannigfaltige, wie es gegeben werde, ein unverknüpftes Mannigfaltige sey;

2) die allgemeine nnd nothwendige Verbindung

könne nicht Akt der Einbildungs-Kraft an und für sich seyn, sondern nur der durch die nothwendigen Begriffe des Verstandes bestimmten.

§. 236.

Antwort:

1) Wenn auch die Sinnlichkeit ein blos receptives Vermögen ist, so kann sie doch das Mannigfaltige, wenn es auf eine gewiße bestimmte Art gegeben wird, auch dieser Art gemäß aufnehmen und muß es derselben gemäß aufnehmen *);

2) die Einbildungskraft kann das gegebene Mannigfaltige dieser gegebenen Art gemäß zu einer Vorstellung bilden; und diese ist sonach der Materie und Form nach bestimmt durch das in der Empfindung gegebene, ohne Beyhilfe des Verstandes.

§. 237.

Damit soll aber nicht gesagt seyn, daß der Verstand den Gegenstand nicht seinen Kategorien gemäß denken könne, sondern nur, daß diese Mitwirkung des Verstandes nicht nothwendig sey, um die Möglichkeit der Vorstellung eines Objekts zu erklären, oder diese gar in jener allein gegründet sey.

*) Eben weil sie nur receptiv ist. Vorausgesetzt wird, daß das Ding eine Form habe; darüber s. §. 241. folg.

§. 238.

Die allgemeine und nothwendige Verknüpfung der einzelnen Vorstellungen kann erklärt werden daraus, weil die einzelnen Objekte nach nothwendigen und unveränderlichen Verhältnissen geordnet sind und sich auf diese Weise darstellen.

§. 239.

Damit ist nicht ausgeschlossen, daß der Verstand zu diesen Verhältnissen das innere Band denkt und allgemeine Grundsätze hat, die sich hierauf beziehen.

§. 240.

Mit einem Worte also: Was Kant als etwas rein inneres darstellt, könnte seinen Grund haben auch in einem äußeren und der nothwendigen Bestimmung des Inneren durch das Aeußere, ohne daß die Mitthätigkeit des Inneren ausgeschlossen wäre. Erkenntniß ist nicht möglich ohne Mitwirkung des Verstandes, aber Anschauung oder Wahrnehmung.

§. 241.

Soll die Kant'sche Erklärung befriedigend seyn, (§. 233.) so muß er beweisen,

1) daß sich überhaupt ein Formloses als ein Wirkliches denken lasse,

2) daß das Mannigfaltige der Empfindung an und für sich ein formloses sey, welches also erst durch die innere Selbstthätigkeit geordnet und geformt werde;

3) einen Grund nachweisen, warum die Spontaneität das gegebene Mannigfaltige, obgleich durchaus formlos, doch auf eine gewiße Weise bestimme, bilde und ordne.

§. 242.

Ein formloses Mannigfaltige, Materie ohne Form ist bloße Abstraktion *).

§. 243.

Daß das Mannigfaltige der Empfindung ein formloses sey, dafür hat Kant keinen andern Grund als weil er die Sinnlichkeit für eine bloße Receptivität und die Spontaneität allein für das bildende

---

*) Christ. Weiß Untersuch. über d. Wes. u. Wirk. d. menschl. Seele. S. 123. „Die Unterscheidung von Stoff und Form mag als logische Sonderung ihren Werth haben; allein aufgenommen in die Theorie der Verrichtungen der Seele kann sie nur verderblich seyn. Was wäre ein Naturprodukt ohne Form? Wie könnte ohne sie auch nur eine sinnliche Erscheinung erfolgen? müßen wir sie nicht selbst dem Chaos leihen, wenn wir uns ein solches vorstellen wollen?"

und formgebende hält. Dieses ist aber eine petitio principii und in jenem liegt nicht, was darein gelegt wird (§. 236.) *).

§. 244.

Warum die Spontaneität das gegebene Mannigfaltige, obgleich formlos, doch immer auf eine gewiße Weise und das einemal so, das anderemal anders bestimmt, bildet und ordnet, dafür kann Kant nirgends den Grund nachweisen, als in dem Mannigfaltigen selbst und der Art und Bestimmung, wie es durch die Affektion von dem unbekannten Dinge an sich gegeben wird; womit eben gesagt ist, daß es nicht formlos sey. (§. 241.)

§. 245.

Die Bestimmung der Gränzen des Gebrauches

---

*) ibid. S. 122. Es ist wahr, daß die sinnliche Erkenntniß ein Mannigfaltiges liefert und daß die logische Erkenntniß eine Einheit enthält; aber es ist falsch, daß in jeder von beiden ausschließlich] nur das eine enthalten sey, und daß der Verstand dem Mannigfaltigen der Sinne die Einheit erst gebe. Ist nicht in jeder sinnlichen Anschauung ebenfalls eine Einheit? nämlich die des abgeschlossenen Bildes? u. s. w.

Man sey aufmerksam auf den Unterschied zwischen der sinnlichen Einheit und der Verstandes-Einheit.

der Kategorien geht aus von dem unerwiesenen Satze, daß nur in der sinnlichen Empfindung ein Inhalt der Erkenntniß könne gegeben werden.

2.) Die transcendentale Dialektik *)

§. 246.

hat

1) die reinen Erkenntniße der Vernunft zu suchen;
2) ihren Gebrauch oder Werth für die Erkenntniß zu bestimmen **).

§. 247.

Um die reinen Erkenntnisse der Vernunft zu finden, müßen dieselbe wiederum aus dem Wesen oder aus der wesentlichen Thätigkeit der Vernunft geschöpft und abgeleitet werden ***).

§. 248.

Die Vernunft ist das Vermögen, zu schliessen; ****) man wird demnach den allgemeinen Grundsatz und die einzelnen reinen Begriffe

---

*) Kr. d. r. V. S. 349. folg. — Wie ganz grundlos (auch historisch betrachtet) die Kant'sche Begriff-Bestimmung von: Dialektik sey, ist schon oft gezeigt worden.

**) cfr. §. 190 191.

***) cfr. §. 208. Krit. d. r. V. S. 359.

****) Krit. d. r. V. S. 359. 362.

der Vernunft entdecken, wenn man den allgemeinen Charakter und die verschiedenen Arten des Schließens betrachtet. Dabey darf natürlich wieder nur auf die Form des Schließens Rücksicht genommen werden *).

§. 249.

In jedem Schluße wird ein Urtheil aus einem andern abgeleitet auf dem Wege, daß dieses andere unter eine allgemeine Regel subsumirt wird. Diese allgemeine Regel ist wieder demselben Versuche ausgesetzt und so schreitet die Vernunft in lauter Prosyllogismen von einer allgemeinen Regel zu einer höheren fort **).

§. 250.

Es ist also der allgemeine Begriff, welcher der Vernunft vorschwebt, der einer allgemeinen Regel, eines Principes ***), ein solcher Begriff heiße: Idee ****). Diese Idee sucht die Vernunft zu finden, indem sie in Prosyllogismen von einer allgemeinen Regel zu einer immer höheren fortschreitet und gefunden hätte sie dieselbe, wenn sie die ganze Reihe

*) ibid.

**) Krit. d. r. V. S. 364.

***) Krit. d. r. V. S. 355. folg.

****) Krit. d. r. V. S. 368. folg. S. 379.

untergeordneter Bedingungen und das letzte Glied, das Unbedingte, gefunden hätte.

§. 251.

Der allgemeine Grundsatz der Vernunft (§. 248.) ist also der: suche durch fortschreitende Prosyllogismen zu dem Bedingten des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird *).

§. 252.

So vielerley Arten von Vernunftschlüssen (§. 248.) es nun giebt, die durch Prosyllogismen von Glied zu Glied fortschreiten; so vielerley Ideen wird es geben **).

§. 253.

Es giebt aber dreyerley Arten von Vernunftschlüssen, deren jeder nach seiner Art durch Prosyllogismen fortschreitet ***); der kategorische, hypothetische und disjunktive. Es giebt also auch dreyerley Ideen.

§. 254.

Nimmt man nun hinzu, daß jede Vorstellung,

---

*) Krit. d. r. V. S. 364

**) Krit. d. r. V. S. 377.

***) Krit. d. r. V. S. 379. folg.

also auch die Idee, ein dreyfaches Verhältniß haben kann,

1) zum denkenden Subjekte; 2) zum Mannigfaltigen der Objekte in der Erscheinung; 3) zu allen denkbaren Dingen überhaupt; so bekommen wir, indem wir

1) die kategorische Idee auf das denkende Subjekt beziehen, die Idee der absoluten Einheit des denkenden Subjektes,

2) die hypothetische Idee auf das Mannigfaltige der Erscheinungen beziehen, die Idee der absoluten Einheit der Erscheinungen;

3) die disjunktive Idee auf alle denkbaren Dinge überhaupt beziehen, die Idee der absoluten Einheit alles möglichen und denkbaren überhaupt *).

§. 255.

Das denkende Subjekt ist Gegenstand der Psychologie. Der Inbegriff der Erscheinungen, die Welt, Gegenstand der Kosmologie und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von Allem ist, was gedacht werden kann, Gegenstand der Theologie **).

---

*) Krit. d. r. V. S. 390. 391.

**) Krit. d. r. V. S. 391.

§. 256.

Wir bekommen also

1) eine psychologische Idee, Gegenstand der transcendentalen Psychologie;

2) eine kosmologische, Gegenstand der transscendentalen Kosmologie;

3) eine theologische, Gegenstand der transcendentalen Theologie *).

§. 257.

Der Gebrauch der Vernunft und ihrer Ideen ergiebt sich aus folgendem:

1) kann von den Ideen in der Erfahrung kein entsprechender Gegenstand nachgewiesen werden; sie sind transcendent **);

2) bezieht sich die Vernunft zunächst nicht auf die Anschauung, sondern auf den Verstand, indem sie ihm das Gesetz vorschreibt, von einer Bedingung zu einer höheren fortzuschreiten ***).

---

*) Krit. d. r. V. S. 391. 392.

**) Krit. d. r. V. S. 384.

***) ibid. S. 363. 385. 671.

§. 258.

Hieraus folgt, daß die Ideen der Vernunft nicht constitutiv sind, sondern regulativ *),

§. 259.

d. h. die Vernunft ist ihrem Wesen nach nicht theoretisch, sondern praktisch und das Absolute ist ihre Aufgabe **).

---

*) Krit. d. r. V. S. 672. „Ich behaupte demnach: die transcendentalen Ideen sind niemals von constitutivem Gebrauche, so daß dadurch Begriffe gewißer Gegenstände gegeben würden und in dem Fall, daß man sie so versteht, sind es blos vernünftelnde (dialektische) Begriffe. Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewißen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen, der — — dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grösten Ausdehnung zu verschaffen.

**) Dieß ist wohl ein richtiger und der bezeichnendste Ausdruck der Kant'schen Ansicht oder Theorie von der Vernunft und ihren Ideen. Er deutet auch den Zusammenhang an, in welchem Kant die theoretische und praktische Vernunft denkt oder consequenterweise denken muß.

§. 260.

Bemerkungen. Kant geht in seiner transcendentalen Dialektik offenbar aus von zwey Sätzen:

1) Die wesentliche Thätigkeit der Vernunft besteht im Schließen;

2) Es hat kein Begriff objektive Realität, dem nicht in der Erfahrung ein entsprechendes kann nachgewiesen werden.

§. 261.

Aus diesen zwey Sätzen mußte sich das Resultat ergeben; denn

1) liegt im Schließen nur das Streben nach vollendeter Einheit,

2) kann das Unbedingte oder die vollendete Einheit nie empirisch dargestellt werden.

§. 262.

Es fragt sich also: ist die gegebene Ansicht von der Vernunft richtig und ergiebt sich daraus dasjenige, was Kant daraus ableiten will?

1) Könnte bemerkt werden, daß im Schließen derselbe wesentliche Charakter liegt, wie im Urtheile, nämlich die Subsumtion eines niederen unter ein höheres, daß also Kant die Vernunft von dem Verstande nicht trennen oder derselben eine andere Funktion hätte anweisen sollen;

2) Gesetzt aber auch, die wesentliche Thätigkeit der Vernunft bestehe im Schließen; liegt denn darin auch das Gesetz oder der Grundsatz, daß man in Prosyllogismen von dem Principe aufsteigen soll zu dem immer höheren? Sollte man dieses Gesetz nicht suchen in einem höheren Vermögen, welches der Vernunft (als Vermögen zu schließen) selbst Gesetze vorschreibt und sich derselben als eines Werkzeuges bedient?

3) Giebt man aber wiederum zu, dieses Gesetz gehöre der Vernunft an; liegt denn darin die Idee des Unbedingten oder der absoluten Einheit? oder widersprechen nicht vielmehr diese Idee und dieser Grundsatz einander?

§. 263.

Resultat: Ist die Vernunft nichts weiter, als das Vermögen zu schließen und doch als solches die höchste Funktion des Erkennens; so ist unbegreiflich, wie die Idee des Unbedingten oder der absoluten Einheit sich bildet, und es bleibt also nichts übrig, als entweder über der Vernunft (als dem Vermögen zu schließen) noch ein höheres zu setzen, in welchem dasjenige positiv enthalten ist, was im Schließen nur negative angedeutet wird, oder aber die Idee des Unbedingten und der absoluten Einheit,

auch nur sofern sie regulativ ist, als leere Täuschung zu verwerfen, die für ein Unbestimmtes (den unendlichen Regressus in Prosyllogismen) ein bestimmtes (die absolute Einheit) unterschiebt.

§. 264.

In jedem Falle ist die Idee des Unbedingten nach Kant als eine solche zu denken, die zwar durch das fortgehende Handeln der Vernunft und des Verstandes realisirt werden soll, aber nie realisirt werden kann *).

§. 265.

Nur so kann auch der Satz gerechtfertiget werden, die Idee habe keine objektive Gültigkeit darum, weil ihr in der Erfahrung kein entsprechender Gegenstand könne gegeben werden.

§. 266.

Bey jeder anderen Voraussetzung oder Erklärung müßen die Ideen ebensowohl objektive Gültigkeit haben, als die Begriffe des Verstandes, weil jene die Bedingungen sind von der vollständigen Einheit der Erfahrung **).

---

*) cfr. §. 259. eben weil sie kein Gegenstand der Erkenntniß ist noch seyn kann.

**) Offenbar nimmt Kant hier (in der Dialektik) den Ausdruck: objektive Gültigkeit in einer ganz ande-

§. 267.

Ebendamit ist gesagt, daß die Kant'sche Philosophie kein erkennbares Ende hat, sondern nur ein unbegränztes Streben sey nach einem unerreichbaren Ziele *).

§. 268.

Wie die Kant'sche Philosophie kein erkennbares Ende hat; so auch keinen erkennbaren Anfang. Denn jene ursprüngliche Thätigkeit (§. 227.), welche allem Bewußtseyn vorangeht, das Bewußtseyn erst möglich macht und welcher die Vernunft ihre nothwendige Richtung giebt; ist ja (was die Actualisirung betrifft) bedingt durch die Affektion von dem unbekannten Dinge an sich **).

§. 269.

Insofern die Kant'sche Philosophie die Erkennt-

---

ren Bedeutung, als er ihn in der transcendentalen Analytik genommen hatte (vergl. §. 223.). Nach dieser Bedeutung kann man auch den Ideen objektive Gültigkeit nicht absprechen, und nach jener müßte man sie den Kategorien auch absprechen.

*) cfr. §. 264. und §. 259.

**) Die folgenden §§. enthalten noch einige allgemeine Einwendungen über die Kant'sche Kritik, durch welche der Uebergang zu dem folgenden eingeleitet werden soll, und welche ohne Zweifel hieher, für unsern Zweck, gehören.

niß aus zwey Faktoren entspringen läßt, von denen der ideale bedingter Natur *), der reale aber ein völlig unbekanntes X ist und die absolute Einheit als eine blos regulative Idee betrachtet, hat sie auch kein Princip der Wahrheit und keine Wahrheit.

§. 270

Diese Mängel (§. 267—269.) suchte die Kant'sche Lehre zu ersetzen dadurch, daß sie ihre Zuflucht nahm zu dem moralischen Glauben **). Dieses war consequent und zusammenhängend, sofern die Vernunft schon in Beziehung auf die Erkenntniß nicht sowohl theoretisch als praktisch ist. Auch verdient bemerkt zu werden, daß diesemnach Kant nicht blos das theoretische, sondern auch das moralische Interesse in Betracht zog. Allein untersucht man die Sache genauer, so sind die Ideen doch auch hier nur regulativ ***) und der einzige Gewinn möchte der seyn,

---

*) cfr. §. 268. und §. 187.

**) Wir denken an die Lehre von Gott, von der Freyheit und Unsterblichkeit, also die Lehre von einer intelligiblen Welt überhaupt.

***) Einen anderen und größeren Werth können sie nicht haben, ohne daß sich die Lehre in einen großen Widerspruch mit sich selbst verwickelt.

daß man an der Freyheit und Autonomie des Ich ein Princip hat, dem alles untergeordnet ist, während das Ich der Kritik der reinen Vernunft ein seiner Thätigkeit nach abhängiges und bedingtes ist.

§. 271.

Sieht man auf das bisherige zurück; so haben wir von den drey Hauptformen, in welchen die Aufgabe der Kritik des menschlichen Erkenntniß-Vermögens gelöst werden kann *), die erste gehabt, welche das Wissen darstellt als reines Produkt des Seyns; consequenter Empirismus **). Es ist aber gezeigt worden, wie bey dieser Ansicht die Möglichkeit der Erkenntniß unerklärbar bleibe ***).

§. 272.

Ebenso ist gezeigt worden, wie der objektive Idealismus, womit man die Schwierigkeiten des Empirismus umgehen wollte, freylich aus besonderen †) Gründen die Aufgabe zu lösen nicht vermögend war ††).

---

*) cfr. §. 128. folg.

**) cfr. §. 135. — §. 153.

***) cfr. §. 143. und §. 151.

†) Dieses ist ja nicht zu übersehen.

††) §. 154. — §. 183.

§. 273.

Nach diesen Vorgängen war es nicht zu verwundern, daß man die dem Empirismus gerade entgegengesetzte Ansicht versuchte, den transcendentalen Idealismus, welcher behauptet, das Seyn ist ein Produkt des Wissens, das Subjektive, das Ich ist das Eins und Alles, das allein thätige und das Objektive nur ein Produkt der idealen Thätigkeit *).

§. 274.

Zwischen beyden in der Mitte scheint Kant zu stehen, indem er Materie und Form der Erkenntniß unterscheidet und die Materie dem Ich gegeben werden, die Form aber aus dem Ich entspringen läßt.

Anm. Ebendeßwegen hat Kant seine Stelle hier erhalten.

§. 275.

Doch neigte er sich offenbar mehr zu dem transcendentalen Idealismus hin, denn es ist das Ich, das Subjektive, Ideale das vorherrschende Moment, welches den wichtigsten Beytrag zur Erkenntniß liefert, indem das Objektive nur die Funktion hat, die Thätigkeit des subjektiven Erkenntniß-Vermögens anzuregen und ihm durch die Empfindung oder in derselben einen rohen Stoff mitzutheilen.

---

*) vergl. §. 129. 130. 131.

§. 276.

Ja er forderte den transcendentalen Idealismus heraus auf positive und negative Weise: Denn

1) war man einmal so weit, die Form der Erkenntniß als ein rein-Inneres darzustellen, so war sehr natürlich der Gedanke, auch die Materie und somit die ganze Erkenntniß nach Inhalt und Form als ein rein-subjektives darzustellen. Der Satz, es werde in der Empfindung nur ein rohes Mannigfaltige gegeben, war an sich ein abentheuerlicher und den man nicht annehmen konnte, wenn man ein reales Objektive setzen wollte *).

2) Ja, es war, wenn man von den Kant'schen Grundsätzen und Behauptungen ausgieng, fast nothwendig, jenen Versuch zu machen. Denn das rohe Mannigfaltige sollte ja von einem Dinge an sich herkommen, von dem Kant selbst sagen mußte, er wisse davon nicht, was oder wo es sey **), ob es ein Inneres sey oder nicht ein Inneres; er wisse also auch nicht, wodurch die menschliche Erkenntniß-Thätigkeit angeregt werde und woher sie den Inhalt erhalte, ob von ei-

*) §. 242. und §. 243.

**) §. 203. und §. 206.

nem Inneren oder Aeußeren? Als ein Aeußeres konnte man sich dasselbe nach seinen Principien mit Gewißheit und Zuverläßigkeit nicht denken, um so weniger, als die Vorstellung eines Objektiven Folge der subjektiven Thätigkeit ist *). Es war also fast nothwendig, jenen Grund ursprünglich als einen inneren zu denken, der erst als ein Aeußeres, Objektives angeschaut werde.

3) Setzte man nun aber den übersinnlichen Grund der Empfindung als ein Inneres und somit das Ich als dasjenige, was die ganze Erkenntniß nach Inhalt und Form aus sich selbst hervorbringt, ohne Mitwirkung eines Andern, also durch eine unbedingte Thätigkeit; so hatte man 1) nichts anders gethan, als Kant, der der Freyheit des Ich alles unterordnete **); 2) mancherley gewonnen, was der Kantschen Kritik der reinen Vernunft fehlte; nämlich

a) brauchte man über das Ich gar nicht hinauszugehen, ein Schritt, der nach Kant'schen Grundsätzen überhaupt nicht erlaubt ist, und, wenn man ihn macht, zu weiter nichts führt,

---

*) §. 204. und §. 206.

**) §. 270.

als zu einer leeren Täuschung oder einem unbekannten Dinge an sich;

b) hatte man einen Anfang der Erkenntniß, die unbedingte Thätigkeit des Ich, ein Princip der Wahrheit und einen gültigen Ursprung der Idee des Unbedingten *).

§. 277.

Der Zusammenhang der Kant'schen Kritik mit dem transcendentalen Idealismus läßt sich auch so darstellen:

Wenn Kant wirklich die Erkenntniß aus zwey Faktoren erklären wollte, einem idealen und realen, von welchen jener die Form, dieser die Materie der Erkenntniß hergiebt; so hat man also zwey coordinirte Gegensätze, die zwar von einander unabhängig sind; aber, sofern keiner die Erkenntniß für sich zu Stande bringen kann, doch in dieser Hinsicht einander gegenseitig voraussetzen und durch einander bedingt sind.

Man hatte also zwey koordinirte, von einander unabhängige und doch, was die Erkenntniß betrifft, durch einander bedingte Gegensätze und die Erkenntniß mußte demnach in Hinsicht auf Anfang, Mög-

*) §. 267. 269. 263.

lichkeit und Wahrheit, solange etwas blos problematisches seyn, bis ein Princip gefunden war, in welchem diese Gegensätze, ihr Verhältniß und ihre Einheit begründet sind.

Dieses Princip als ein objektives zu setzen, konnte nach Grundsätzen der Kant'schen Kritik nicht erlaubt seyn und zu nichts führen; und es blieb also, um die Kant'sche Kritik in ihrem Geiste zu vollenden, nichts übrig, als dieses Princip in das Ich zu setzen, das Ich also zu setzen als dasjenige in welchem jene beyden Momente und ihre Einheit begründet sind. Nun hatte man einen Anfang und ein Princip der Wahrheit; wie ja Kant auch im praktischen das Ich gesetzt hatte, als das sich selbst aus eigener Macht-Vollkommenheit sein Gesetz gebende.

Transcendentaler (subjektiver) Idealismus.

§. 278.

Dieser transcendentale Idealismus, der dem J. F. Fichte*) angehört, unterscheidet sich von der Kant'schen Kritik

*) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie.

Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen.

Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre.

der reinen Vernunft in Beziehung auf Umfang, — denn Fichte versuchte nicht blos die Form, sondern auch die Materie der Erkenntniß aus dem Ich abzuleiten und nicht blos das Erkennen, sondern das ganze menschliche Wissen in seinem Princip zu begründen; in Beziehung auf Tiefe der Forschung, denn Fichte wollte die ursprünglichen und nothwendigen Formen und Handlungsweisen des Ich nicht aus gegebenen formalen Funktionen, sondern diese aus jene ableiten und alles am Ende aus der unendlichen freyen Selbstthätigkeit des Ich *).

§. 279.

Wir haben es hier zunächst nur mit der Frage zu thun **): wie hat die Wissenschaftslehre aus dem reinen Ich und seiner unendlichen Thätigkeit erklärt die Vorstellung eines objektiven (eines Nicht-Ich)?

§. 280.

Sie sagt: das Ich hat vermöge seiner unendlichen Thätigkeit (§. 279.) ein Streben, einen

---

Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie.

*) Man vergleiche insbesondere die erste der angeführten Schriften von Fichte.

**) cfr. §. 276. §. 277.

Trieb d. h. das Ich möchte Ursache werden, wird es aber nicht, erreicht sein Ziel nicht.

§. 281.

Dieses das Ziel nicht erreichen können, ist ein Zurückbeugen des Triebes auf sich selbst (begränzt werden), und vermöge dieser Reflexion setzt das Ich seinem Streben ein Gegenstreben entgegen. So entsteht für das Ich der sogenannte Anstoß, das Ding an sich, das Nicht-Ich *).

§. 282.

Die Vorstellung dieses Nicht-Ich ist demnach eine Folge der unendlichen Thätigkeit des Ich. (§. 281.)

§. 283.

Bemerkungen:

Soll das Streben der Wissenschaftslehre gelungen seyn, so muß aus dem Ich und seiner unendlichen Thätigkeit erklärt seyn

1) nicht nur die Möglichkeit und Wirklichkeit einer objektiven Erkenntniß überhaupt,

2) sondernauch diese objektive Erkenntniß selbst ihrer Beschaffenheit nach **).

---

*) Man vergleiche: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre.

**) Ob man diese Anforderung mit Recht machen könne?

§. 284.

Das Princip der Wissenschaftslehre ist das reine Ich; wie es sich nun mit diesem Principe an und für sich betrachtet verhalte, wird später untersucht werden; hier wird gezeigt, daß der transcendentale Idealismus aus demselben das §. 283. geforderte zu erklären und also seine Aufgabe zu lösen nicht Stande sey.

§. 285.

Denn

1) es ist nicht erklärt die Möglichkeit und Wirklichkeit einer objektiven Erkenntniß (§. 283. no. 1.):

a) Wenn die Thätigkeit des Ich ein bloses Streben ist, Ursache zu werden, wie gelangt man denn zum Nicht-Ich?

b) Warum wird denn die unendliche Thätigkeit des Ich gesetzt, als Streben oder Trieb? (Fichte hat offenbar in sein unendliches Prinzip schon eine negative Bestimmung, ein hemmendes Moment, ein Princip des Endlichen gelegt und begeht also eine petitio principii.)

2) Noch viel weniger ist erklärt die Beschaffenheit (Qualität) der objektiven Erkenntniß und die unendliche Mannigfaltigkeit dieser Qualitäten.

§. 286.

Es kann also das Objektive nicht angesehen wer-

den als Folge des reinen Ich (subjektiven) und es giebt keinen erklärbaren Uebergang von dem Unendlichen zum Endlichen, es sey denn, daß man in das Unendliche ein Princip des Endlichen lege.

§. 287

Ebendeswegen *) bestimmte Schelling sein Princip als Einheit des Unendlichen und Endlichen, Idealen und Realen, Subjektiven und Objektiven; ergriff auf diese Weise wieder die verlaßene Wirklichkeit, das vergeßene Nicht-Ich, und neigte sich zum Realismus hin.

§. 288.

Jene Einheit des Unendlichen und Endlichen, Idealen und Realen soll aber nicht bedeuten, daß

*) So wird der Zusammenhang hier gedacht; übrigeus ist es gewiß, daß durch die Einseitigkeit des transcendentalen Idealismus diese Ansicht geweckt wurde. Von den Schriften Schelling's gehören hieher vornehmlich.

Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge.

Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.

Zeitschrift für speculative Physik.

Neue Zeitschrift für speculative Physik.

Philosophie und Religion.

System des transcendentalen Idealismus.

Ideales und Reales einerley sey, sondern daß diese Gegensätze in der Einheit, als in der Indifferenz, aufgehoben seyen, so daß die Einheit weder Reales ist noch Ideales *).

§. 289.

Diese Einheit oder Indifferenz der zwey Gegensätze ist die intellektuelle Anschauung; in dieser erlischt das Objekt in dem Subjekt **). Diese also ist das Princip der Wahrheit, und man schaut die Welt auf wahre Weise an, wenn man die Dinge nicht in der Trennung und Entgegensetzung sondern in der Indifferenz oder Identität anschaut ***).

§. 290.

Es fragt sich, ob aus diesem Principe die Möglichkeit und Wahrheit der menschlichen Erkenntniß sich erklären lasse ****)?

---

*) Bruno S. 38. Neue Zeitschrift Bd. I. Stck. I. S. 54. 58. 60. St. 2 S. 32. Zeitschrift Bd. II. Heft 2. S. 2.

**) Vergl. die §. 288. angeführten Schriften; auch: System des transcend. Idealismus. S. 50 folg.

***) Insbesondere Zeitschrift für speculative Physik 2ten Bds. 2tes Heft. S. 1. 2.

****) Auch in dieser Beziehung verdient vor Allem gelesen zu werden die Abhandlung: Ueber die Gründe des Glaubens an eine Gottheit, als außerweltliche und für sich bestehende Intelligenz, in Beziehung auf das neueste System der

§. 291.

Das Princip ist auf eine negative Weise bestimmt und ganz unbegreiflich ist, wie man von der Indifferenz zu den Gegensätzen komme; die Indifferenz ist ein von den Gegensätzen aus abstrahirtes, da doch das Princip ein solches seyn sollte, aus dem sich die Gegensätze entwickeln laßen. Das Princip ist auf reinempirischem Wege gefunden.

§. 292.

Ebenso ist die intellektuelle Anschauung etwas negatives, durch Aufhebung der Gegensätze bedingtes, und so wenig eine Anschauung, daß sie vielmehr ein reine und leere Abstraction ist.

§. 293.

Wie will man aus dem magischen Kreise dieser intellektuellen Anschauung herauskommen?

§. 294.

Man soll nicht heraus kommen. Damit wird alles Bewußtseyn, alle Erkenntniß die sinnliche *)

---

absoluten Identität; in dem Magazin für christliche Dogmatik und Moral, fortgesetzt von D. F. G. Süskind. Stück. 11. und 12.

*) Vergl. die bey §. 289. angeführte Stelle aus der Zeitschrift für speculative Physik.

sowohl, als die des Verstandes *) für ein bloses Scheinbild erklärt.

§. 295.

Dieses (§. 293. §. 294.) läugnet Schelling selbst nicht, indem er sagt: „Vom Absoluten zum Wirklichen gebe es keinen stetigen Uebergang, und der Ursprung oder die Anschauung einer Sinnen-Welt sey denkbar nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit durch einen Sprung, als eine Entfernung, als ein Abfall vom Absoluten (vom Principe) **).

§. 296.

Allein selbst dieser Abfall (§. 295.) ist unerklärlich — und somit die Möglichkeit der Erkenntniß ebenso wenig erklärt, als ihre Wahrheit begründet.

§. 297.

Uebrigens knüpfte sich an jenen Satz (§. 287) das Streben, das ganze System des Geistes auf die Naturerscheinungen überzutragen, und Natur und Geist für eine und ebendieselbe Ansicht zu erklären nur nach verschiedenen Richtungen. Dieses Stre-

---

*) Vergl. namentlich auch die Neue Zeitschrift B. I. St. I. S. 9.

**) Philosophie und Religion. S. 34.

ben hat aber eben so wenig Realität und Wahrheit, als das Princip, auf welchem es beruht, und von welchem es ausgeht.

§. 298.

Indessen, so wenig die Ansicht von Schelling befriedigt, so hat er doch das große Verdienst, daß er den Uebergang zum Realismus einleitete, und so die Philosophie vor einem neuen Scholasticismus bewahrte.

§. 299.

Resultat:

1) Der Empirismus ist unbefriedigend, weil er, wenn er consequent ist, das eine Moment, das subjektive, geistige vernichtet, ohne es aus dem andern erklären zu können.

2) Ebenso der transcendentale Idealismus, weil er gleichfalls das eine Moment, das objective, das Daseyn vernichtet, gleichfalls ohne es aus dem andern erklären zu können.

3) In dem absoluten Identitäts-Systeme wurden zwar beyde wiederum vereinigt, aber nur auf negative Weise, und es ist also keine wirkliche lebendige Einheit; daher denn auch alles Bewußtseyn, alle Erkenntniß, alles Leben, als welche auf den Gegensätzen beruhen, nicht erklärt, sondern vernichtet werden.

§. 300.

Dieses leitet uns auf die dritte Form, in welcher die Aufgabe der Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens gelöst werden kann; auf diejenige Ansicht, welche die menschliche Erkenntniß erklärt aus der Selbstthätigkeit des Geistes und der Einwirkung einer realen objektiven Welt *).

§. 301.

Bey dieser Ansicht wird also erklärt

1) Die Vorstellung der Welt aus der Einwirkung des Daseyns auf den Geist,

2) Die Möglichkeit und Wirklichkeit der Welterkenntniß daraus, daß das erkennende Subjekt ursprüngliche Formen oder Gesetze hat, nach welchen es die Vorstellungen auf eine allgemeingültige und nothwendige Weise bestimmt und verknüpft.

§. 302.

Bey dieser Ansicht hat man also zwey koordinirte Gegensätze, und bedarf demnach eines höheren Princips, in welchem sie und ihre Einheit, also die Vorstellung und Erkenntniß gegründet ist.

---

*) Vergl. §. 128. folg.

§. 303.

Sofern bey dieser Ansicht die Vorstellung der Welt erklärt wird aus der Einwirkung des Daseyns auf den Geist; (§. 301.) wird also behauptet

1) das reale Daseyn einer objektiven Welt,

2) Einwirkung derselben auf den Geist, und

3) vermittelst dieser Einwirkung die Vorstellung der Welt.

§. 304.

Die Ueberzeugung von dem realen Daseyn der Welt (§. 303.) haben einige erklären oder aus Gründen nachweisen wollen, und zwar

1) aus einem dunkeln Räsonnement über die Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit gewißer Vorstellungen in Beziehung auf ihr Daseyn und die Verbindung des Mannigfaltigen in ihnen *);

2) aus dem Gesetze für die Wirksamkeit des Anschauungs-Vermögens, daß es von der Empfindung abhängig ist **).

---

*) Aenesidemus (von Schulze).

**) Gerlachs Grundriß der Metaphysik §. 31. 32. In der Anschauung unterscheiden wir ein doppeltes Moment, die

§. 305.

Allein es sind

1) die genannten Erklärungen durchaus unzureichend und dem Idealismus ebensowohl günstig;

2) ist (wie auch jene Versuche beweisen) eine Erklärung überhaupt unmöglich. Denn die Wahrnehmung des Daseyns ist vor allem Be-

---

Receptivität und Spontaneität; durch erstere wird die geistige Kraft zur Thätigkeit erregt, durch letztere aber entsteht das Bewußtseyn von dem Objekte selbst. Den Zustand des Erregtwerdens nennt man Empfindung. — Ob aber gleich die Anschauung das Produkt einer Thätigkeit ist, so ist sie doch kein absoluter Akt, sondern sie ist bedingt durch die Empfindung oder den Sinn. Als ein besonderes Gesetz für die Wirksamkeit des Anschauungs-Vermögens finden wir also dessen Abhängigkeit von dem Sinne. Halten wir uns nun weiter an den Begriff der Empfindung, so ist sie ein passiver Zustand der vorstellenden Kraft, wobei sie durch die Einwirkung von außen zum Anschauen genöthigt wird. In dem Gefühle der Abhängigkeit nun liegt der letzte Grund, daß der Geist bey der Entstehung des Bewußtseyns von dem Dinge letzteres nicht in sich, sondern außer sich setzt, und ihm Wirklichkeit beylegt, indem dasselbe eben durch sein Wirken ihm gegenwärtig wird.

wußtseyn. Im Bewußtseyn stehen Sinn und Gegenstand einander gegenüber, werden unterschieden und sind getrennt, aber sie könnten ja gar nicht unterschieden und getrennt werden, wenn sie nicht zuvor Eins waren. Das Innere und Aeußere giengen vor dem Bewußtseyn eine Vereinigung ein, von der im Bewußtseyn nur noch die Spuren vorhanden sind. Aber jene Vereinigung ist nicht eine Indifferenz, sondern eine lebendige Einheit, in welcher zwey wirkliche Wesen sich mit einander verbinden und gleichsam vermählen *).

§. 306.

Darum haben andere die Ueberzeugung von dem Daseyn der Welt genannt einen Glauben, und (richtiger noch) eine unmittelbare, wunderbare Offenbarung **).

Anm. Daß es unmöglich ist, das Daseyn in einen bloßen Gedanken aufzulösen, beweist die Geschichte der Philosophie, insbesondere der neuesten.

---

*) Vergl. Schleiermacher's Reden über die Religion. S. 69. folg.

**) S. F. H. Jacobi's Werke. Bd. II. S. 165—168. — (David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus).

§. 307.

Wenn sodann behauptet wird eine Einwirkung der Welt auf die Erkenntniß-Thätigkeit (§. 303.); so fragt sich:

1) Worauf gründet sich diese Behauptung?

2) Wie ist jene Einwirkung gedenkbar?

§. 308.

Jene Behauptung gründet sich (§. 307.)

1) darauf, daß jede andere Art, sich die Gemeinschaft der Dinge, und insbesondere eine wirkliche Beziehung unserer Erkenntniß-Thätigkeit auf die Dinge und der Dinge auf die Erkenntniß-Thätigkeit vorzustellen, größere Schwierigkeiten hat;

2) auf die unmittelbare Empfindung und

3) auf genaue fortgesetzte Beobachtungen und Versuche *).

§. 309.

Was die Gedenkbarkeit jener Einwirkung betrifft (§. 307.); so ist die Einwirkung ungedenkbar, wenn man das Wesen des Geistes und der Natur als einander durchaus entgegengesetzt

---

*) Auch in ästhetischer Hinsicht wird man dieser Ansicht den Vorzug nicht absprechen wollen noch können.

betrachten wollte *). Gedenkbar wird sie erst, wenn es gelingt, die Natur und das Geistige darzustellen, als einander verwandte Wesen **).

---

*) Schelling's Ideen zu einer Philosophie der Natur. S. 61. „Immer drückt uns dieselbe Unbegreiflichkeit, wie zwischen Materie und Geist Zusammenhang möglich sey. Man kann sich das Abschneidende dieses Gegensatzes durch Täuschungen aller Art verbergen, kann zwischen Geist und Materie so viel Zwischenmaterien schieben, die immer feiner und feiner werden, aber irgend einmal muß doch ein Punkt kommen, wo Geist und Materie Eins und wo der große Sprung, den wir solange vermeiden wollten, unvermeidlich wird."

**) Christ. Weiß Unters. über das Wesen und Wirken der menschl. Seele. S. 117. sagt: — Es möchte am angemessensten seyn, zu sagen, daß die Wechselwirkung zwischen Geist und Materie der Wahrheit nach eine Wechselwirkung zwischen Kraft und Kraft sey. So haben wir ein Gleichartiges vor uns, dessen Verschiedenheit nicht sowohl in seinem innern Wesen, als vielmehr in der nothwendigen Form seiner Erscheinung, (nämlich hier blos die Zeit, dort auch den Raum zu erfüllen), gegründet ist, und wobey die bekannte Schwierigkeit, wie das Räumliche auf das Zeitliche einwirken oder wie ein absolut Aeußeres zu einem absolut Inneren werden könne, für die Naturwissenschaft wegfällt.

A. W. Schlegel: Die Verwirrung löse sich und alles

§. 310.

Ob dieses (§. 309.) möglich sey, wird in der Folge untersucht werden; hier sollte nur gezeigt werden, daß jene Verwandtschaft des Wesens der Natur und des Geistes eine nothwendige Voraussetzung sey, um die Möglichkeit der Anschauung zu erklären *).

§. 311.

Indessen ist auch auf diesem Wege das Räthsel, wie durch jene Einwirkung das reale Daseyn mitgetheilt und erkannt werde, nicht gelöst.

§. 312.

Ungereimt ist es in jedem Falle, unter den hier gemachten Voraussetzungen zu behaupten, daß sich

---

werde klar, wenn wir die Natur betrachten als selbst belebt oder doch als Werkzeug, Wort des Lebens. Daß zwischen zwey lebenden und auf einander wirkenden Naturen ein drittes, scheinbar todtes als Mittelglied und Werkzeug, als Wort und Sprache diene, das ist uns nichts Unverständliches; denn in jedem Augenblicke fühlen wir es, weil wir selbst nicht anders leben und wirken, ja auch in uns selbst eigentlich niemals allein sind, und mit uns selbst nicht ohne Werkzeug und Wort umgehen und im inneren Zusammenhange bleiben können.

*) Wir wollen sagen, sofern und soweit werde der Geist die Aussenwelt erkennen, als sie seinem Wesen verwandt ist.

uns das reale Daseyn als ein rohes, formloses Mannigfaltige darbiete, welches erst durch die ursprünglichen Handlungsweisen des Geistes müßte geordnet werden *).

§. 313.

Sofern bey dieser Ansicht die Möglichkeit und Wirklichkeit der Welterkenntniß und Weltwissenschaft daraus erklärt wird, daß das erkennende Subjekt ursprüngliche Formen oder Gesetze habe, nach welchen es die Vorstellungen der Dinge auf eine allgemein-gültige und nothwendige Weise bestimmt und verknüpft; (§. 301.) sofern wird allerdings behauptet, daß der Geist solche ursprüngliche Gesetze habe (aus früher angeführten Gründen). Da aber auch ein reales Daseyn behauptet wird (§. 303.), und zwar nicht ein formloses, unverbundenes (§. 312.); so muß auch dieses an nnd für sich als ein auf eine gewiße Weise bestimmtes und verknüpftes, mit einem Worte gesetzmäßig gebildetes gedacht werden — und es ist also Erkenntniß nicht möglich, es sey denn eine übereinstimmende Beziehung zwischen den Formen der Erkenntniß und den Gesetzen des Daseyns.

(Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich begreifen das Einbilden des Reellen ins Ideelle, und das Ausbilden des Ideellen ins Reelle).

---

*) Vergleiche §. 242. Anm.

§. 314.

Ob sich eine solche nachweisen lasse, kann erst später untersucht werden; hier wird sie wiederum nur vorausgesetzt, um die Möglichkeit der Erkenntniß zu erklären.

§. 315.

Der letzte (positive) Grund von der Wirklichkeit dieser Uebereinstimmung kann liegen nur in dem Absoluten, aber nicht in dem absoluten Ich, auch nicht in der absoluten Indifferenz, sondern in dem wahrhaft (objektiv) seyenden Wesen, in welchem jene Gegensätze gegründet sind und die Einheit derselben — in Gott, der sich in den zwey Seiten der Welt auf gleiche Weise offenbart.

§. 316.

Wir stimmen also mit dem (subjektiven) transcendentalen Idealismus darinn überein, daß die Welt ein Produkt, oder die Construktion des Geistes sey; aber wie wir diesen Geist denken, darinn unterscheiden wir uns.

§. 317.

Die bisher entwikelten Grundsätze über die Anschauung und Erkenntniß der Welt

1) setzen voraus eine geläuterte Ansicht der Natur.(§. 309.);

2) lassen nicht nur zu, sondern geben auf das Be-

streben, eine Identität zu suchen zwischen den Gesetzen der Natur und des Geistes (§. 313.); und

3) erlauben sogar, gemäß den Gesetzen des Erkennens Gesetze für die äußere Natur a priori zu konstruiren, in der Voraussetzung, daß sich dieselben als Gesetze des Daseyns bewähren werden.

§. 318.

Aber eben dieses Streben bekommt nach jenen Grundsätzen und durch sie wesentliche Beschränkungen; wir können uns ebensowenig für die Gesetzgeber der Natur ansehen, als die Natur für einen bloßen Wiederschein und Reflex des Ich. Diese Ansicht streitet mit der Idee einer reichen, lebendigen Natur und noch vielmehr mit der religiösen Ansicht der Natur; denn sie macht das menschliche *) Ich zum Mittelpunkt der Welt.

§. 319.

Wenn sonach Gott gedacht werden muß als der letzte Grund von der Harmonie und Einheit der Welt (§. 315.); wie gelangen wir von da aus zur Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Erkenntniß?

---

*) Dieser Beysatz ist wohl zu bemerken.

1) Einige haben ihre Zuflucht genommen zu der göttlichen Wahrhaftigkeit *) — allein

a) entsteht die Nachfrage nach der Wahrheit dieser Idee selbst,

b) würde daraus folgen, daß die menschliche Erkenntniß von allem Irrthum frey seyn müße **).

2) Ebenso unmöglich ist eine unmittelbare Erkenntniß jener Einheit des Realen und Idealen in Gott (intellektuelle Anschauung).

§. 320.

Wenn einige Philosophen in dieser Beziehung neben Gott ein Absolutes im Erkennen annehmen, so denken sie

1) entweder unter dem Absoluten etwas ganz besonderes, was zur Lösung der Aufgabe nicht zureicht —

2) oder sie verwickeln sich in eine baare Ungereimtheit.

§. 321.

Der Mensch ist also gewiesen an sich selbst,

---

*) Vergleiche z. B. Des Cartes Meditationes de prima philosophia und seine Principia philosophiae.

**) Vergl. F. H. Jacobi's Werke. Bd. II. S. 169.

an die wesentlichen Richtungen und Gesetze seiner geistigen Thätigkeit; was mit diesen übereinstimmt, ist wahr.

§. 322.

Jene Uebereinstimmung erzeugt ein Gefühl der Nöthigung und der Ruhe, und hier liegt der Grund aller Gewißheit und Ueberzeugung.

§. 323.

Dabey darf aber der Mensch nicht einseitig betrachtet werden, sondern allseitig, nicht nach einzelnen Richtungen und deren Gesetzen, sondern nach der Ganzheit seines untheilbaren Wesens.

§. 324.

So ist also alle menschliche Wahrheit und Gewißheit subjektiv?

§. 325.

Damit ist aber nicht gesagt, daß alles menschliche Wissen ein blos wahrscheinliches sey und zufälliges; denn

1) jene inneren Gesetze und Richtungen sind ja auch etwas wirkliches und nothwendiges;

2) Was gegeben ist, ist die Wirkung des Universums auf den Menschen, die er vernimmt; also auch ein Wirkliches — und

daher kann man mit größerem Rechte sagen, alle menschliche Wahrheit und Gewißheit sey eine objektive.

§. 326.

In dem Obigen ist der Inhalt alles menschlichen Wissens gegeben; denn alle Welt-Erkenntniß — und — Wissenschaft kann nichts seyn, als ein Wissen um jene Richtungen, Gesetze und Wahrnehmungen, (§. 324. 325.) entwickelt freylich, dargestellt in Begriffen und Grundsätzen und auf nothwendige Weise verknüpft.

§. 327.

Bedenkt man nun,

1) wie auf Verschiedene das Universum auf verschiedene Weise wirken kann und muß, aus subjektiven und objektiven Ursachen;

2) daß bey Verschiedenen eine verschiedene Fähigkeit ist, jene Richtungen, Gesetze und Wahrnehmungen zu entwickeln; so begreift man leicht, wie Verschiedenheit der Ansichten und Irrthum möglich ist.

§. 328.

Wahrheit ist immer da, wo stets offene, allseitige und reine Empfänglichkeit ist und be-

sonnene Aufmerksamkeit und scharfes Nachdenken. — Daher auch die Wissenschaft Werk und Ausdruck ist nicht nur der intellektuellen Kraft und Bildung, sondern auch der Kraft und Bildung des Willens und Gefühls; daher auch die Möglichkeit abweichender Ansichten, ohne daß eine durch die andere ausgeschlossen würde, weil sie einander untergeordnet sind, oder als untergeordnet koordinirt *).

§. 329.

Das Element aller wissenschaftlichen Forschung ist also neben jener stets offenen, reinen und allseitigen Empfänglichkeit und besonnenen Aufmerksamkeit, eine gesunde und scharfe Dialektik. Diese ist das künstliche oder gewaffnete Auge des Geistes, diese die geistige Scheidekunst. Aber sie taugt nichts, wenn sie nicht auch, was sie getrennt hat, wieder in die Einheit aufzunehmen und in der Einheit anzuschauen weiß.

§. 330.

Unmittelbar nimmt der Mensch die Welt wahr,

---

*) Wir müßen annehmen, daß jedes Naturwesen, (wenn es überhaupt eine Ansicht der Welt haben kann) eine besondere und doch wahre Ansicht hätte.

durch die Vorstellungskraft *) und Vernunft, durch jene das Einzelne nnd Endliche, durch diese das Unendliche, Ewige, Absolute. Wir verstehen aber unter der Vernunft nicht eine einzelne Funktion des Erkenntniß-Vermögens, sondern die ursprüngliche Anlage, vermöge der sich der ganze Mensch nach dem Ewigen richtet, und dasselbe vernimmt, im Erkennen nicht mehr, als im Handeln und im Gefühle.

§. 331.

Der Verstand aber bezieht sich auf beyde,

1) auf die sinnliche Vorstellungskraft, indem er in derselben das Bleibende und Gesetzmäßige der Dinge erkennt, und in Begriffen und Grundsätzen darstellt; auf diese Art ergreift er das Wesen der Dinge, und hebt selbst den sinnlichen Schein auf, indem er ihn als eine Folge der Gesetzmäßigkeit darstellt,

---

*) Christ. Weiß in seinen Untersuchungen über d. Wesen ꝛc. S. 118. folg. Wir kennen ihr (der Seele) Geschäft (beym Vorstellen) blos als ein In-sich-bilden, ein Vor-sich-hin-stellen im Innern. Wenn wir daher die Seele um jenes Geschäfts willen eine Vorstellungskraft nennen; so bedeutet dieß nicht mehr, aber auch nicht weniger, als das Vermögen einer zweiten Weltdarstellung in der bloßen Zeit.

2) auf die Vernunft, indem er ihre Wahrnehmung des Unendlichen und Ewigen zum Gedanken erhebt und zur Erkenntniß.

§. 332.

Was aber so gesondert betrachtet worden, das Endliche und Unendliche, kann nicht gesondert seyn — und wie schon in der Vorstellung *) die Einbildungskraft das Bleibende und Veränderliche, Zufällige und Gesetzmäßige verknüpft zur Wahrnehmung eines Wirklichen; so ist es auch die Einbildungskraft in der höheren Funktion, welche das Ewige und Zeitliche, Unendliche und Endliche in der unzertrennlichen Einheit verknüpft und anschaut.

§. 333.

Wovon aber sollen wir ausgehen? von der Betrachtung des Endlichen und Zeitlichen? oder von der Betrachtung des Unendlichen und Ewigen? Von der Betrachtung des Unendlichen und Ewigen, denn dieses ist ja der Grund und Anfang alles Endlichen und Zeitlichen. Und es kann also das Zeitliche und Endliche recht begriffen und verstanden werden nur, wenn es in seiner Verbindung mit dem Ewigen und seiner Beziehung auf das Unendliche betrachtet wird.

---

*) Vergl. §. 85.

§. 334.

Die Vernunft hat die Idee des Unendlichen und es ist Aufgabe der Wissenschaft, diese unmittelbare Wahrnehmung zu dem alles begründenden Gedanken und der alles beherrschenden Erkenntniß zu erheben.

§. 335.

In der bisherigen Darstellung suchten wir auszudrücken einen natürlichen Gang der wissenschaftlichen und überhaupt menschlichen Entwicklung. Zuerst lebt der Mensch in der umgebenden Welt versenkt und verloren. Indem er allmählig in diesem Umgange erstarkt; gelangt er zum Gefühle seiner Selbstständigkeit und Freyheit und gewinnt die innere Welt. Nun verschmäht er jenen Umgang, und will in der eigenen Welt leben, ja er versucht die äußere Welt zu besiegen und unter sich zu bringen. —

Lange kämpft er, aber der Gegner ist zu groß und zu gewaltig, weckt ihn bald durch die Schönheit und Erhabenheit, bald durch heftige unsanfte Stöße aus dem Traume — und so rettet er sich ins Uebersinnliche und ruht mit der Welt in ihrem ewigen Grunde.

— Kindheit; Jünglings-Alter; reifes Mannes-Alter.

Lehre vom Absoluten.

§. 336.

Inhalt dieses Abschnitts:

I. Allgemeine Betrachtungen

1) über die Idee des Absoluten,

2) über ihre Bedeutung für die Philosophie oder in der Philosophie;

3) über die verschiedenen Formen, unter welchen das Absolute gedacht werden kann und gedacht worden ist.

4) Wie wir zur Erkenntniß desselben gelangen?

5) Ueber das Verhältniß des Absoluten zum Endlichen.

II. Kritik der verschiedenen Ansichten.

III. Positive Lehre vom Absoluten.

I. Allgemeine Betrachtungen.

§. 337.

1) Ueber die Idee des Absoluten. Das Absolute ist das Unbedingte, was durch sich selbst, und in sich selbst ist, sich selbst von Ewigkeit her setzt; Einheit des Wesens und der Existenz; Realgrund alles Endlichen, also unendliche Realität und unbedingte Caußalität.

§. 338.

2) Die Bedeutung der Idee des Absoluten für die Philosophie liegt darin: das Absolute soll dasjenige seyn, durch welches und in welchem das Endliche seinem Daseyn und seinem Wesen nach bedingt ist, aus welchem also, wenn wir es vollkommen erkännten, das ganze Räthsel der Welt gelöst werden könnte und gelöst wäre.

§. 339.

3) Die verschiedenen Formen, unter welchen das Absolute gedacht werden kann und gedacht worden ist, können gefunden werden, indem man von den Gegensätzen der endlichen Welt ausgeht.

a) Der erste Gegensatz ist der zwischen Seyn und Denken oder Erkennen, Objektivem und Subjektivem. Diesem nach wird das Absolute gedacht,

α) als absolutes Seyn, absolutes Objekt, oder

β) als absolutes Erkennen, absolutes Subjekt, Ich. Gegensatz zwischen dem Realismus und Idealismus im Sinne der neueren Philosophie.

§. 340.

Das absolute Seyn des Realismus (§. 339.)

kann auf verschiedene Weise gedacht werden. Da wir nämlich zwey verschiedene Gattungen oder Geschlechter des Seyns, materielle und geistige, unterscheiden; so kann jenes absolute Seyn auf dreyerley verschiedene Weise gedacht werden:

1) Das absolute Seyn ist das materielle. Die Materie ist das absolut-erste Princip der Welt, das sogenannte geistige Daseyn nur eine Wirkung oder eine Folge des Materiellen (Materialismus).

2) Das absolute Seyn ist ein geistiges; die Materie und das endliche geistige Daseyn ist eine Wirkung oder Folge des absoluten geistigen Seyns.

3) Das absolute Seyn ist weder ein rein-materielles, noch ein rein-geistiges, sondern es sind in dem absoluten Seyn das materielle und geistige Princip auf eine ursprüngliche, ewige und nothwendige Weise vereiniget; — (absolute Einheit mit Duplicität).

§. 341.

Wie sich das absolute Seyn des Realismus auf verschiedene Weise fassen und denken läßt (§. 340.); eben so das absolute Erkennen des Idealismus (§. 359.). In dem Erkennen selbst unterschei-

den wir nämlich das Erkennende und Erkannte Subjektive und Objektive. Da nun der Idealismus kein eigenes, selbstständiges Daseyn des Objektiven anerkennt, sondern dasselbe nur in sofern, als es in dem Erkennen ist; so kann er nie das Objektive zum absoluten Principe machen; aber er kann

1) das absolute Denken als reines Subjekt, Ich setzen, aus welchem das Objektive erst durch Beschränkung folgt (Fichte); oder

2) er behauptet, in dem absoluten Erkennen sey auf gleiche Weise auch das Objektive, das absolute Erkennen sey die Einheit, Identität des Subjektiven und Objektiven (Schelling's intellektuelle Anschauung).

§. 342.

Indessen ist hier der Punkt, wo sich der transcendentale Idealismus wieder zum Realismus wendet, weil das Seyn betrachtet wird als ein von dem andern Gegensatze verschiedenes und unabhängiges. Die Philosophie und die Lehre vom Absoluten wird von zwey Seiten gefaßt und dargestellt werden können.

§. 343.

4) Wie wir zur Erkenntniß des Absoluten gelangen? (§. 336.)

a) Die Idee des Absoluten ableiten und beweisen zu wollen, ist ungereimt und überflüssig; aber

b) nicht ungereimt und überflüssig ist, das dem Menschen inwohnende Gefühl des Ewigen und Unendlichen zu entwickeln und zur bestimmten und klaren Erkenntniß zu erheben, indem man

α) von der einen Seite seine Bedeutung nach ihrem ganzen Umfange betrachtet,

β) von der anderen Seite aber die Welt, die innere und äußere, weil und sofern sie ist eine Selbstoffenbarung des Ewigen und Unendlichen.

Anm. Das Gefühl des Ewigen und Unendlichen ist auf mancherley Weise in dem Begriffe und der Erkenntniß dargestellt worden, vom rohen Anbeter eines Fetisch bis zum Anbeter des ewigen geistigen Wesens; sollte die eine Form soviel Werth und Wahrheit haben als die andere?

§. 344.

5) Ueber das Verhältniß des Absoluten zum Endlichen. (§. 336.)

a) Es ist eine sinnliche Vorstellung, von einem Absoluten oder Gott außer der Welt und hinter der Welt, der von außen her gebietet, zu reden. — Gott ist auf eine ewige und nothwen-

dige Weise mit der Welt verknüpft, so daß sich ebensowenig Gott ohne die Welt, als die Welt ohne Gott denken läßt, es sey denn in einer leeren und eiteln Abstraktion. —

b) Aber es ist doch ein Unterschied, ob man das Absolute denkt, als das ursprüngliche Wesen, die Allheit und Einheit des Endlichen und Zeitlichen, oder als den ewigen selbstständigen Grund alles Endlichen und Zeitlichen, von welchem die Welt zwar abhängig ist, aber doch ewig verschieden.

§. 345.

Bey jener Ansicht ist das Absolute Eins mit dem Universum, die Welt von der einen Seite angesehen nämlich der ewigen und producirenden Seite (natura naturans); bey jener ist die Welt als ein abgeleitetes zu unterscheiden von ihrem selbstständigen Grunde.

II. Kritik der verschiedenen Ansichten vom Absoluten.

A. Streit zwischen dem Idealismus und Realismus.

§. 346.

Der Idealismus behauptet gegen den Realismus

1) Das Absolute könne nicht gedacht werden als

absolutes Seyn, absolutes Objekt; das absolute Princip könne nicht seyn ein transcendentes; sondern

2) nur ein immanentes; das Absolute müsse gedacht werden als absolutes Erkennen, absolutes Ich.

§. 347.

Der Beweis für diese Behauptung wird vornehmlich geführt aus folgenden Gründen:

1) aus der Idee des Absoluten selbst,

2) aus der Aufgabe der Philosophie,

3) aus dem Endzwecke aller Philosophie.

Anm. Vergleiche außer Fichte's Schriften Schelling's Abhandlung vom Ich als Princip der Philosophie.

§. 348.

1) Aus der Idee des Absoluten selbst (§. 347.).

Das Absolute, sagen sie, muß a) seiner Existenz nach von keinem höheren abhängig seyn — und b) ebenso durch sich selbst erkennbar seyn; oder es muß seyn, weil es gedacht wird, und gedacht werden, weil es ist — das Princip seines Seyns und das Princip seines Erkennens muß Eins seyn.

cfr. Schelling vom Ich als Princip der Philosophie.

§. 349

Dieses findet bey dem absoluten Objekte nicht

Statt (§. 348.); denn, wenn es auch gedacht wird, weil es ist, so ist es doch nicht, weil es gedacht wird. (Ich kann seine Realität denken, ohne es zugleich als existirend zu setzen.)

§. 350.

Dagegen ist das Ich nur in sofern, als es sich selbst setzt, und setzt sich nur in sofern, als es ist. — Das Princip des Seyns und Erkennens ist Eins.

§. 351.

2) Aus der Aufgabe der Philosophie (§. 347.). Die Aufgabe der Philosophie ist, die Erkenntniß zu erklären; durch die Annahme eines absoluten Objektes ist aber nicht erklärt, wie die Dinge in uns kommen.

§. 352.

3) Aus dem Endzwecke aller Philosophie (§. 347.). Dieser ist, zu finden ein Urprincip alles Wissens, einen Realgrund alles Wissens. Dieses kann aber

a) das Objekt nicht seyn, denn es fällt ja selbst in die Sphäre meines Wissens; dagegen ist

b) das Ich ein immanentes Princip, Urprincip und Realgrund alles Wissens; denn das Objekt ist nur, sofern ein Subjekt ist und alles ist nur in sofern, als es durch das Ich gesetzt wird.

§. 353.

Auf dieses alles könnten wir mit den das innigste Gefühl des Menschen ausdrückenden Worten Jakobi's antworten:

„Nicht Ich, sondern mehr als Ich, und besser als Ich. (Fichte selbst sagt: Ein praktisches Datum war es, nicht aber ein theoretisches, was Dogmatiker über das Ich hinaustrieb, nämlich das Gefühl der Abhängigkeit unseres Ich, in sofern es praktisch ist, von einem schlechterdings nicht unter unserer Gesetzgebung stehenden und in sofern freyen Nicht — Ich.

§. 354.

Wir wollen aber zu zeigen suchen,

1) das Princip des Idealismus ist nicht weniger transcendent, als das des Realismus (§. 346.);

2) es gelten gegen dasselbe alle Einwendungen, die gegen das Princip des Realismus gemacht werden, also

a) daß das Princip des Seyns und Erkennens nicht Eins ist (§. 348. 350.);

b) daß es die Aufgabe der Philosophie nicht löse (§. 351.);

c) daß es den Endzweck derselben nicht erfülle (§ 352.).

§. 355.

Man giebt zu, daß das absolute Ich für unser Bewußtseyn unerreichbar sey, und nur in der philosophischen Reflexion vorkomme — also jenseits des Bewußtseyns (transcendent) sey, und Objekt. (ad 1.) §. 354.).

§. 356.

Wenn nun das ist (§. 355.); so ist das absolute Ich dadurch ebensowenig gesetzt, daß ich es denke, als das absolute Objekt dadurch gesetzt ist, daß ich es denke; denn ich, der ich das absolute Ich denke, bin nicht das absolute Ich. An sich aber betrachtet kann das absolute Objekt (Gott) auch zu sich sagen: Ich bin Ich (ad a) §. 354.).

§. 357.

Allerdings ist durch Annahme eines absoluten Objekts nicht erklärt, wie die Gegenstände in uns hineinkommen, aber durch die Annahme des absoluten Ich ist auch nicht erklärt wie sie aus demselben herauskommen.

Zudem ist dieß nur eine untergeordnete Aufgabe der Philosophie. (ad b) §. 354.)

§. 358.

Was aber das Urprincip des Wissens betrifft; so

a) gilt auch gegen das absolute Ich, daß es in die Sphäre des Wissens fällt;

2) der Idealismus kann auch nicht erklären, wie das absolute Ich ein empirisches wird;

3) jene Argumentation, daß das Ich der Realgrund alles Wissens sey, besteht aus lauter Paralogismen. (ad c) §. 354.)

§. 359.

Resultat: Der Idealismus kann gar nicht beweisen, daß sein Princip das einzig mögliche und wahre sey.

Dieses bestätigt sich durch die weitere

B. Darstellung und Kritik der idealistischen Ansichten vom Absoluten.

1. Darstellung und Kritik der Fichte'schen Lehre vom Absoluten.

§. 360.

Das Princip der Fichte'schen Lehre ist das reine Ich. Da nun dieses nicht das im Bewußtseyn gegebene ist; so machte es Fichte im Geiste der Kant'schen Philosophie zur praktischen Aufgabe in folgenden Sätzen:

§. 361.

1. Die Forderung des Sittengesetzes ist: Das Ich soll sich von den Schranken der Endlichkeit befreyen, ein absolut-unabhängiges, seeliges werden. Dieses kann aber nicht so gemeint seyn, daß das Ich die

Schranken der endlichen Welt ganz aufheben solle. — Denn die Objekte sind das versinnlichte Materiale unserer Pflicht und auf jenen Schranken beruht die Möglichkeit des Bewußtseyns, — sondern es soll jene Schranken immer mehr erweitern, damit es sich dem Ziele der absoluten Freyheit und Seeligkeit nähere. *)

§. 362.

2. Indem das Ich mit Freyheit aus sich selbst sich diesen Zweck setzt, erhebt es sich über die Sinnen-Welt und deren Schranken, und setzt eine über-, sinnliche Welt: diese ist also in uns.

3. Mit dieser übersinnlichen Welt in uns ist gesetzt der Glaube an die moralische Welt-Ordnung, oder die moralische Weltordnung selbst. Die moralische Weltordnung wird dadurch, daß das Ich sittlich handelt, das Ich also mit seiner Freyheit und seinem sittlichen Streben ist das Princip der moralischen Weltordnung.

§. 363.

4. Diese durch das freye, sittliche Wollen des Ich gesetzte moralische Weltordnung ist das Göttliche.

§. 364.

5. Sie zu denken, als etwas von unserer sittlichen

*) Vergleiche über dieses und das folgende ins besondere die Appellation an das Publikum.

Thätigkeit unabhängiges, außer uns bestehendes, und sie in Gott zu begründen, ist Verirrung des endlichen Verstandes. — Wir können keinen andern Gott fassen, und bedürfen keines andern Gottes.

§. 366.

Bemerkung: der Geist dieser Lehre liegt darin, daß als Grund und Basis alles Erkennens und aller Realität die Freyheit des Ich gesetzt ist.

— Fichte'scher Charakter.

§. 367.

Einwendungen: Wir wollen

1) auf die Widersprüche aufmerksam machen, in welche sich diese Lehre verwickelt;

2) sehen, ob diese Lehre dem Gefühle und Gemüthe des Menschen zusage.

§. 368.

Diese Lehre verwickelt sich in Widersprüche mit sich selbst,

1) indem sie die objektive Welt für eine Schranke erklärt, welche das Ich vermöge seiner unendlichen Thätigkeit (also nothwendig) sich selbst setzt — und nun dieselbe Schranke aufzuheben fordert;

2) eine Schranke, welche die Bedingung des Bewußtseyns, der Erkenntniß und selbst des sittlichen Handelns ist, — wodurch die Lehre in offenbare Schwärmerey übergeht.

3) Indem aber Fichte die absolute Forderung des Sittengesetzes beschränkt, stellt er das absolute Ich dar, als eine Idee, welche realisirt werden soll, und doch nicht realisirt werden soll.

§. 369.

Daß diese kühne Lehre dem Gefühle und Gemüthe des Menschen nicht zusage, diesen Einwurf hat Fichte selbst in seinen späteren Schriften auf die vollkommenste Weise gerechtfertigt.

cfr. Ueber das Wesen des Gelehrten; Grundzüge zur Charakteristik des Zeit-lters; Anweisung zum seeligen Leben.

Wenn nämlich

1) Fichte alles Seyn für etwas abgeleitetes, negatives erklärt hatte, so sagt er nun: Alles Seyn ist lebendig, es giebt gar kein anderes Seyn, als Leben; das Absolute oder Gott ist selbst das Leben. Gott ist alles Seyn und außer ihm kein Seyn.

2) Wenn sonst der Grund und Anfang aller Wissenschaft das Ich war; so soll nun alles Philosophiren beginnen mit der göttlichen Idee — und die Liebe, mit der diese Idee sich selbst in jedem In-

dividuum umfaßt, der Grund und Anfang aller Wissenschaft seyn.

3) Wenn vorher nur eine verirrte Philosophie sagen konnte, es sey ein Gott, wenn dieser Glaube ein Aberglaube oder ein leeres Geschwätz genannt wurde; so wird nun behauptet: daß ein Gott ist, leuchtet dem nur ein wenig ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein; man muß zuletzt doch damit enden, demjenigen Daseyn, welches immer nur in einem andern gegründet ist, ein Daseyn zu Grund zu legen, welches den Grund seines Daseyns in sich selbst habe.

*) Man vergleiche: Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie und der verbesserten Fichte'schen Lehre, von Schelling. Tübingen. 1806.

§. 370.

So beugte sich jenes starke und selbstgenügsame Gefühl der Freyheit *) doch unter ein Höheres; und wenn wir bedenken, daß Fichte am Ende seines spekulativen Lebens auf dieses Resultat gelangte; so bestätigt sich hier an einem auffallenden Beyspiele das alte Wort von Baco: Philosophia obiter delibata a Deo abducit, penitus exhausta ad Deum reducit.

*) cfr. §. 366.

2.) Schelling's Lehre vom Absoluten.

§. 371.

Diese Lehre, wenn sie auch nicht im Widerspruche mit sich selbst seyn sollte, befindet sich doch in einem steten Fortschreiten vom Idealismus zum Realismus, und findet insofern hier ihre schicklichste Stelle.

§. 372.

Das Absolute dieser Lehre ist die Einheit oder Indifferenz des Wissens und Seyns, Subjektiven und Objektiven, Bewußten und Bewußtlosen, Freyen und Nothwendigen, der Intelligenz und Natur.

§. 373.

Dieses heißt aber nicht: Reales und Ideales seyen logisch, numerisch einerley, sondern sie seyen verschiedene Formen, in welchen sich das Absolute realisirt, die als Formen verschieden, aber als Formen des Absoluten wesentlich Eins und wirklich sind.

§. 374.

Das Seyn oder die Natur ist also ein wirkliches und als Form, in welcher sich das Absolute realisirt, nicht rein-objektiv, bewußtlos, nothwendig, sondern die Einheit jener Gegensätze *).

*) cfr. §. 373. 372.

§. 375.

Ebenso ist das Wissen oder die Intelligenz ein Wirkliches, und als Form, in welcher sich das Absolute realisirt, nicht rein-subjektiv, bewußt frey, sondern die Einheit jener Gegensätze.

§. 376.

Der Unterschied liegt nur darin, daß in der Intelligenz das bewußte, freye Princip vorherrschend ist, in der Natur das bewußtlose, nothwendige. Zwischen Natur und Intelligenz ist also kein Gegensatz dem Wesen, sondern der Potenz nach.

§. 377.

Ebendeßwegen läßt sich die Philosophie als Wissenschaft von zwey Seiten darstellen, oder theilt sich in zwey Grundwissenschaften:

1) Natur-Philosophie und

2) Transcendental-Philosophie *).

§. 378.

Die Naturphilosophie betrachtet die Natur, das Seyn, als das Absolute, und also als Identität jener zwey Principien. Ihr eigenthümlicher Charakter liegt darin, daß sie das Ideelle dem Reellen unterordnet,

---

*) Vergl. System des transcendentalen Idealismus.

aus dem Reellen, Bewußtlosen und Nothwendigen das Ideelle, Bewußte, Freye sich entwickeln läßt, jedoch unter der absoluten Voraussetzung, daß dieses Ideale, Bewußte und Freye in dem Realen, Bewußtlosen und Nothwendigen verschlossen ist (als Keim oder potentiâ).

§. 379.

Die Transcendental-Philosophie macht den umgekehrten Weg — sie betrachtet die Intelligenz als das Absolute, also als Identität jener zwey Principien. Aber ihr unterscheidendes besteht darin, daß sie das Reelle dem Ideellen unterordnet, die Natur aus dem Erkennen entspringen läßt, jedoch wieder unter der absoluten Voraussetzung, daß das Bewußte und Bewußtlose aus Einer gemeinschaftlichen Wurzel entsprossen sind.

§. 380.

Jene Natur-Philosophie und diese Transcendentalphilosophie sind also wesentlich Eins, nur in den Richtungen verschieden. Wo jene endet, fängt diese an und nimmt die entgegengesetzte Richtung.

§. 381.

Jene ist einseitiger Realismus, diese einseitiger Idealismus, die ihre Einheit finden in dem Ideal-Realismus, der den Satz an der Spitze hat: das absolute Wissen = dem absoluten Seyn.

§. 382.

Das Absolute kann daher auch von jenen zwey verschiedenen Seiten gedacht werden, als absolutes Seyn und absolutes Erkennen (intellektuelle Anschauung).

§. 383.

Daß nun diese intellektuelle Anschauung nicht Princip des Wissens seyn könne, ist gezeigt worden §. 290. — §. 296.

§. 384.

Man hat aber diese intellektuelle Anschauung auch als die göttliche Idee dargestellt. Allein „die Gegner fanden (wohl mit Recht) in dieser intellektuellen Anschauung der allen Widerstreit aufhebenden Identität den orientalischen Quietismus, das wahre Nichts einer chinesischen Religions-Metaphysik und behaupteten, das göttliche Princip werde dargestellt in voller Ruhe, Unthätigkeit und Abgeschiedenheit von der Wirklichkeit" *).

§. 385.

Hiezu kommt, daß diese göttliche Idee, dieses göttliche Princip unter gar keinem sittlichen Attribute gedacht werden kann, und die Ansicht also in jedem Falle einseitig ist.

---

*) Worte von Clodius in dem Grundriß der allgemeinen Religions-Lehre.

§. 386.

Sind diese Bemerkungen richtig; so könnte man sich wundern, wie sich an jene stolze, selbstgenügsame und im Kampfe sich wohl befindende Thatkraft der Fichte'schen Lehre sobald anschloß eine allen Kampf aufgebende, und alles Leben vernichtende, rein beschauliche Ruhe, wenn man nicht wüßte, wie die Extreme sich berühren, und daß von der Fichte'schen Schwärmerey das Ziel nichts anders seyn konnte, als ein solcher sich selbst vernichtender Quietismus. (§. 368.)

§. 387.

Resultat:

1) das Absolute des Idealismus wird betrachtet als Princip des Wissens;

2) Es erfüllt diese seine Bedeutung und Bestimmung nicht —

3) Wäre dieses aber auch der Fall, so bleibt es einseitige Ansicht, die nicht befriedigt.

C. Darstellung und Kritik der realistischen Ansichten vom Absoluten.

§. 388.

Diese sind nach §. 340. dreyerley:

1) Materialismus;

2) Spinozismus und Schelling's Natur-Philosophie;

3) Theismus (im engeren Sinne des Wortes).

I. Materialismus.

§. 389.

Der Materialismus behauptet, daß die Materie das absolute Wesen der Dinge und der letzte Grund aller ihrer Erscheinungen und Wirkungen sey; auch der geistigen.

§. 390.

Er unterscheidet sich, je nachdem er von der Materie die sinnliche Vorstellung hat, oder die verständige Ansicht, in den groben und feinen.

§. 391.

Der grobe Materialismus, oder der gemeine, bleibt stehen bey dem aus der sinnlichen Vorstellung geschöpften Begriffe der Materie, als eines unendlich großen, im leeren Raume ausgedehnten Wesens, zusammengesetzt aus unendlich vielen größeren und kleineren Theilen, denen Ausdehnung, Figur, Größe und räumliche Bewegung als Grundeigenschaften zu kommen.

§. 392.

Der feinere Materialismus oder der ver-

ständige erklärt alle Dinge und Erscheinungen der Welt aus der Wirksamkeit von Natur-Kräften, die von Einer oder zwey materiellen Grundkräften ausgehen.

§. 393.

Beyde kommen überein in den zwey Sätzen:

1) daß ein nach blinder, bewußt- und absicht-loser Nothwendigkeit wirkendes Princip die letzte Ursache der Welt sey — und

2) daß insbesondere auch das Geistige aus diesem Principe folge.

§. 394.

Der Materialismus beruft sich für die Wahrheit seiner Lehre

1) auf die Unbegreiflichkeit und Undenkbarkeit der Wechselwirkung zwischen Geist und Materie, wenn man sie betrachtet als zwey von einander verschiedene oder entgegengesetzte Wesen;

2) auf die Unbegreiflichkeit, wie sich aus der Wirksamkeit des Geistes (Gottes) das Daseyn der materiellen Welt erklären läßt;

3) auf die Unergründlichkeit der Materie oder der materiellen Urkraft.

§. 395.

Wir wollen

1) diese Gründe prüfen und

2) zu zeigen suchen, daß die Materie nicht gedacht werden könne, als das Absolute.

§. 396.

Wenn sich der Materialismus auf die Unergründlichkeit der Materie beruft, so gesteht er eben damit, daß er sein Princip nicht verstehe, noch auch, wie die Welt aus ihm folge; seine Ansicht ist also eine leere, grundlose Hypothese, welche zum wenigsten ebensoviel oder noch mehr gegen sich hat, als für sich; — ebensoviel und noch mehr gegen sich, weil, soweit man bis jetzt die Materie kennen gelernt hat und soweit er sie namentlich kennen gelehrt hat, es als unmöglich erscheinen muß, daß man aus ihr die ganze Welt erkläre.

§. 397.

Was den anderen Grund betrifft (§. 394. No. 1.); so kann er

1) nie ein Haupt-, sondern nur ein Nebengrund seyn;

2) führt er nicht nothwendig auf den Materialismus.

§. 398.

Wenn es in Beziehung auf den dritten Grund unbegreiflich ist, wie aus dem Geiste eine materielle Welt hervorgehen konnte; so ist es

1) ebenso unbegreiflich, wie das Denken aus der Materie hervorgehe; und

2) wird die Realität des Begriffes der Materie (per petitionem principii) vorausgesetzt, und zwar ein solcher, der dem Begriffe des Geistigen gerade entgegengesetzt ist.

§. 399.

Um zu zeigen, daß die Materie nicht als das Absolute gedacht werden könne, muß man, obwohl beyde in gewißen Behauptungen übereinkommen, doch unterscheiden den groben oder gemeinen-Materialismus von dem feinen und verständigen.

§. 400.

Was den groben Materialismus betrifft, so ist der sinnliche Begriff der Materie ein solcher, der sich selbst vernichtet und auflöst in Theilvorstellungen von materiellen Eigenschaften, die für sich nicht bestehen können und einzig und allein auf sinnlichen Affectionen beruhen.

§. 401.

Gesetzt aber auch, die Materie nach dem sinnlichen Begriffe könne als Etwas gedacht werden; so kann sie doch nicht als das Absolute gedacht werden

1) schon aus dem Grunde, weil sie eine rohe Vielheit ist, das Absolute aber nur als Einheit der Vielheit gedacht werden kann;

2) aus dem Grunde, weil die Materie keinen Anfang der Bewegung in sich hat;

3) aus dem Grunde, weil sich wirklich überall in der Natur regelmäßiges Leben und Beziehung auf Einheit offenbart; also Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit.

§. 402.

Wenn nun der Materialist eine Nothwendigkeit annimmt, nach welcher die Materie überhaupt und im Einzelnen ist; so setzt er eine Einheit, welcher die Materie unterworfen ist, diese also als das Absolute, die Materie nicht als ens a se, sondern nur als den sinnlichen Stoff oder als das sinnliche Kleid, in welchem die Nothwendigkeit erscheint.

Diog. Laert. IX, 45.

§. 403.

Eine solche Nothwendigkeit aber, wie sie der Materialist denken muß, reicht nicht zu, die Welt zu erklären; denn

1) in der physischen Welt schon zeigt sich eine Vereinigung und Wechselwirkung einer freyen und nothwendigen Wirksamkeit (Leben) *), welche höher ist, als der Mechanismus;

---

*) Leibnitii Oper. Omnia ed. Dut. pag. 365. Detexi, leges motus, quæ in natura vere existunt et experimentis

2) jene Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit läßt sich aus einer blinden und bewußtlosen Nothwendigkeit nicht erklären, sondern nur aus einer freyen und bewußten Caussalität, — End-Ursachen — causæ finales.

§. 404.

Zwar sagen die Materialisten:

1) die Frage nach der Einrichtung der Welt sey eine physische, sie müße also beantwortet werden aus physischen Ursachen und Gesetzen, End-Ursachen seyen aber keine physische Ursachen, sondern erklären eine physische Ursache aus einem Wunder;

2) Die Physiker geben zu, daß in der Wirksamkeit der Materie enthalten sey die nächste Ursache

---

comprobantur, non esse quidem absolute demonstrabiles, ad modum propositionis geometricæ, sed neque id necessarium esse. Neque enim illæ penitus e principio necessitatis sed e principio perfectionis & ordinis derivantur, sunt enim effectus electionis & sapientiæ Dei. Hae leges variis a me modis demonstrari possunt, sed semper aliquid ponendum est, quod non est prorsus geometrice necessarium. Unde fit, ut elegantes illæ liges mirabile sint Entis suprem, intelligentis ac liberi (cfr. par. 366.) argumentum.

von den Formen der Welt; außer dieser nächsten Ursache bedürfe es aber keiner weiteren.

§. 405.

Dagegen gilt:

1) Allerdings müßen die Formen der Welt erklärt werden aus physischen Ursachen und Gesetzen — aber diese physischen Ursachen und Gesetze? Die Annahme von End-Ursachen schließt Wirkung physischer Ursachen und Gesetze so gar nicht aus, daß diese aus jenen erst begreiflich werden.

2) Die nächste Ursache ist nicht immer die zureichende.

§. 406.

Wenn sonach der grobe Materialist aus seinem Principe nicht zu erklären vermag die physische Welt, so noch viel weniger die geistige, wie sich denn die Vernunft mit einem unwiderstehlichen Gefühle gegen den Ursprung aus dieser Materie sträubt, weil sie ein freyes, ewiges und unendliches Leben in sich hat oder ahnet.

§. 407.

Was den feineren Materialismus betrifft, so hat er zwar,

1) wenn er Eine Grundkraft annimmt, die Einheit, aber es fragt sich:

a) ob aus Einer Grundkraft und ihrem Handeln sich das Endliche erklären lasse;

b) ob aus einer Grundkraft, wie dieselbe der Materialist denkt, aus einer bewußtlosen und nothwendigen sich das gesetz — und zweck — mäßige Daseyn und Leben der Natur und des Geistes erklären lasse?

2) wenn er zwey entgegengesetzte Grundkräfte annimmt, so muß er ihre Einheit aufzeigen, und

a) die Erklärung eines endlichen Produktes ist nun zwar leichter, aber

b) es kommt darauf an, wie er jene entgegengesetzte Kräfte denkt?

§. 408.

Denkt er beyde als nothwendige und bewußtlose; so entstehen dieselben Schwierigkeiten; denkt er die eine als eine freye und bewußte, so ist er nicht Materialismus.

§. 409.

Resultat: die Materie kann nicht als das Absolute gedacht werden — aber ebensowenig scheint es, lasse sie sich darstellen als eine Folge des andern Principes, des geistigen — und das Absolute müßte demnach gedacht werden — als die Einheit des Materiellen und Geistigen. Dieses leitet nun zunächst auf den

II. a) Spinozismus.

§. 410.

Die Hauptsätze sind folgende:

1) Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem andern; (absolutes Seyn, relatives, abgeleitetes Daseyn.) *)

2) Das absolute Seyn ist die inwohnende, nicht übergehende Ursache der Dinge; **)

3) Das absolute Seyn hat zwey wesentliche Attribute, Ausdehnung und Denken; ***)

4) Alle endlichen Dinge sind nur Modifikationen der absoluten, unendlichen Substanz und ihrer wesentlichen Attribute ****).

§. 411.

Die absolute Substanz, Gott, ist also der unendliche Urstoff und die absolute Urkraft aller endlichen Dinge, die nicht nach Zweck und Absicht, sondern nach der reinen Nothwendigkeit ihrer Natur wirkt und hervor bringt *****).

---

*) Eth. Prs. 1. Axiom. 1.

**) ibid. Prop. 18.

***) ibid. Prop. 11. 14.

****) ibid. Prop. 25. coroll.

*****) Eth. Prs. 1. Prop. 16. 17. und Appendix.

§. 412.

Dem Spinozismus liegen zum Grunde folgende Betrachtungen und Behauptungen:

1) Alles endliche Daseyn hat seinen Grund in dem Unendlichen, und zwar seiner Existenz und seinem Wesen nach *).

§. 413.

2) Eine Schöpfung aus Nichts ist unmöglich; denn

a) ein Werden des Seyns ist unbegreiflich **);

b) Gott ist das absolut-unendliche Seyn und es kann also außer Gott (praeter Deum) kein Seyn geben noch gedacht werden — Es muß also Gott gedacht werden als der substantielle Inbegriff aller Realitäten ***).

§. 414.

3) Es ist unmöglich, die Gemeinschaft der materiellen und geistigen Dinge zu erklären anders, als aus der Voraussetzung, daß ihre Principien von Ewigkeit in der absoluten Substanz verbunden sind.

---

*) Eth. Prs. I. Prop. 25.

**) ibid. Prop. 6. Cor. Prop. 7. Schol. 2.

***) Eth. Prs. I. Prop. 14.

§. 415.

4) Es ist unmöglich, das Endliche aus dem Unendlichen zu erklären, d. h. wie es aus dem Unendlichen hervorgeht und es muß also das Endliche gedacht werden als Modifikation des Unendlichen, das Unendliche als die alles in sich befassende Einheit.

§. 416.

5) Es ist unmöglich, ein abgeleitetes selbstständiges Daseyn zu denken, d. h. ein abgeleitetes Daseyn, welches ein Leben für sich hätte, außer Gott; das abgeleitete, endliche Daseyn ist also nicht selbstständig, sondern nur Theil oder Glied, welches dem Absoluten, als dem Ganzen oder der Einheit, inhärirt. (Eth. l. Prop. XVIII.)

§. 417.

6) Es ist unmöglich, dem Unendlichen, Gott, einen Verstand und Willen zuzuschreiben; denn Verstand und Willen ist ein Prädikat des Endlichen *).

§. 418.

7) Der Begriff von Zweck und Absicht verdankt seinen Ursprung blos einer psychologischen Täuschung — welche daraus entsteht, daß die Men-

*) Eth. Prs. I. Prop. 17. Schol. und Prop. 31. 32.

schen sich des Verlangens, ihren Nutzen zu suchen, bewußt sind, aber die Ursachen nicht kennen, durch welche sie zum Begehren getrieben werden; daher glauben sie, sie streben mit Freyheit nach einem gewißen Zwecke, den sie in sich selbst setzen, und es ist also das System der Endursachen auf Gott übergetragen ein eingebildeter Anthropomorphismus.

Hiezu kommt, daß durch die Ansicht, Gott handle nach Zwecken nnd nach der Regel des Guten (sub ratione boni)

a) die Ordnung der Natur verkehrt wird, denn

α) man macht dasjenige, was Ursache ist, zur Wirkung und umgekehrt;

β) dasjenige, was das prius ist, zum posterius;

γ) dasjenige, was das Oberste und Vollkommenste ist (das unmittelbar aus Gott hervorgehende) zum unvollkommensten und umgekehrt.

b) Die Vollkommenheit Gottes aufgehoben wird; denn, wenn Gott nach Endursachen handelt, so verlangt er etwas, was er entbehrt, nämlich dasjenige, wozu er die Mittel bereitet.

c) Gott einem Fatum unterworfen wird — denn diejenigen, welche sagen, Gott handle immer nach der Regel des Guten, scheinen etwas auf-

ser Gott zu setzen, was von Gott nicht abhängt, auf welches Gott, als auf ein Muster, bey seinem Wirken hinsieht und zu welchem, als zu einem gewißen Ziele oder Zwecke, er alles hinrichtet; und dieß heißt Gott einem Fatum unterwerfen *).

§. 419.

Antwort:

1) (§. 412.) Daß alles endliche Daseyn seiner Existenz und seinem Wesen nach gegründet ist in dem Unendlichen, wird niemand bezweifeln, und es müßte also, wer das Unendliche vollkommen erkennt, aus demselben begreifen können das endliche Daseyn seiner Existenz und seinem Wesen nach (daß es ist und daß es so ist). Hieraus folgt aber nicht

a) daß das Endliche seiner Existenz und seinem Wesen nach aus dem Unendlichen für uns begreiflich seyn müße —

b) daß diejenige Ansicht, nach welcher es am leichtesten begreiflich ist, darum die richtige sey; denn es könnte ja wohl seyn, daß diese Ansicht, indem sie ein Unbegreifliches aufhellen will, in

*) S. den Appendix zu Eth. Prs. I. und Prop. 33. Schol. 2.

andere offenbare Widersprüche geräth. Es müßte also untersucht werden,

α) ob die Spinozische Lehre in dieser Beziehung befriedigender sey, als eine andere,

β) ohne sich dadurch in andere Schwierigkeiten und Widersprüche zu verwickeln.

§. 420.

2) (§. 413.). Was die Schöpfung aus Nichts betrifft; so will man

a) zwar damit nicht sagen: das Nichts sey gleichsam der Stoff gewesen, — denn ex Nihilo nihil fit, — sondern: Gott habe die Welt aus sich selber hervorgebracht, seine Kraft (also ein wirkliches und positives Princip) sey so zu sagen der Stoff. — Indessen

b) bleibt auch bey dieser vernünftigen Deutung die Schöpfung ein unbegreiflicher Akt; aber

c) nicht aus den von Spinoza angeführten Gründen; denn

α) wird durch die Schöpfung nicht ein Werden des Seyns gesetzt — die Welt, obgleich ein Geschöpf Gottes, kann doch und muß so ewig und anfangslos*) gedacht werden, als Gott.

---

*) Nämlich der Zeit nach.

β) Wenn Spinoza sagt: Gott sey das unendliche Seyn, und es könne also kein anderes außer Gott geben; so muß bemerkt werden, daß Gott auch von denen als das unendliche Seyn gedacht wird, die sagen, Gott seye der Grund alles Daseyns, und es könne also kein Daseyn gedacht werden, als ein durch Gott gesetztes.

sondern vielmehr

d) aus den Gründen, weil es unbegreiflich ist,

α) wie Gott ein Anderes, als er selbst ist, aus sich schaffen kann,

β) wie überhaupt aus dem Unendlichen ein Endliches hervorgehen kann.

e) Die erstere Schwierigkeit umgeht der Spinozismus, indem er die Ausdehnung (das Princip der materiellen Dinge) betrachtet als Attribut des göttlichen Wesens, und wie er die andere umgangen oder gelöst habe, wird sich zeigen.

§. 421.

3) (§. 414.). Allerdings kann die Gemeinschaft der materiellen und geistigen Dinge erklärt werden aus der Voraussetzung, daß ihre Principien von Ewigkeit her in der absoluten Substanz verbunden sind. — Allein

a) wird dabey vorausgesetzt eine wirksame, lebendige Einheit, die sich auf gleiche Weise, nach gleichem Gesetze in der materiellen und geistigen Welt offenbart; ob aber das absolute Seyn, abgesehen von seinen reellen Attributen als eine solche wirksame und lebendige Einheit gedacht werden könne, wird mit Recht bezweifelt.

b) Ist dieses immer nnr ein Nebengrund, wodurch die Wahrheit jener Voraussetzung bestätiget wird;

*) giebt es noch andere Auswege, jene Aufgabe zu lösen.

§. 422.

4) (§. 415.). Allerdings ist es unmöglich, das Endliche aus dem Unendlichen zu erklären, wie es aus dem Unendlichen hervorgeht. — Allein

a) dieselbe Schwierigkeit drückt auch den Spinozismus; denn, wenn gleich das Unendliche gedacht wird als der alles in sich befassende Urstoff und das Endliche als Modifikation des Unendlichen; so muß doch der Spinozismus erklären, woher diese Modifikationen des unendlichen Urstoffes — und dafür hat er gar kein Princip. —

b) Indem er das Einzelne und Endliche als Modifikation des Unendlichen setzt, und das Unendliche als den Urstoff und die Urkraft; so setzt er

α) entweder eine fortgehende Darstellung, ein Werden des Unendlichen im Endlichen —

β) oder er hebt alles Werden auf, und also auch alles Leben, denn dieses ist nur ein fortgehendes Werden; die gehaltene Erscheinung eines sich immer erneurenden Aneignens und Zerfließens.

§. 423.

5) (§. 416.). Wenn der Spinozismus behauptet, es sey unmöglich, ein abgeleitetes, selbstständiges Daseyn zu denken; so

a) hebt er alle Individualität der endlichen Weltwesen auf und alle Freyheit, sofern diese nur der vollkommenste Ausdruck der Individualität ist;

b) er verwechselt aber die Begriffe für sich bestehen und durch sich bestehen; es ist kein Widerspruch, daß etwas ein abgeleitetes Daseyn habe, und doch ein Wesen für sich sey, dem Wesen nach selbstständig und frey.

§. 424.

6) (§. 417.). Wenn Spinoza behauptet, Gott

habe keinen Verstand und keinen Willen, weil diese nur Prädikat des Endlichen seyen, so ist es

a) allerdings wahr, daß der göttliche Verstand und Wille nicht derselbe seyn könne, wie der menschliche, sondern von ihm wesentlich verschieden — sofern

α) der göttliche Verstand gedacht werden muß als alle Vorstellungen und Gedanken ursprünglich erzeugend, unendliche auf unendliche Weise in der vollkommensten Harmonie und Einheit (System);

β) der göttliche Wille aber als die nach jenen lebendigen Gedanken alles hervorbringende, bildende und bestimmende Kraft (Weisheit).

b) Aber es ist nicht wahr, daß ein solcher Verstand und Wille dem göttlichen Wesen nicht könne zugeschrieben werden.

•) Wird aber Gott gedacht ohne Verstand und Willen, überhaupt nur als der allgemeine, unendliche, geistige Urstoff der Geister-Welt; so ist aufgehoben

α) die Möglichkeit einer göttlichen Anschauung der Welt.

β) Das Princip, woraus sich erklären oder begreifen ließe

1) der Ursprung und die Bildung der endlichen Welt, und

2) insbesondere die gesetz- und zweckmäßige Bildung der Welt, als eines Systems der Dinge.

§. 425.

7) (§. 418.). Wenn Spinoza behauptet, das göttliche oder absolute Wesen könne nicht gedacht werden, als nach Zweck und Absicht wirkend; — so

a) hat er allerdings Recht, in dem von ihm angenommenen Sinne; aber

b) er hat nur einen zufälligen und subjektiven menschlichen Begriff von äußerlicher Zweckmäßigkeit;

c) Legt man den wahren objektiven Begriff innerer Zweckmäßigkeit zu Grunde, und behauptet, Gott bilde die Welt nach der ewigen Harmonie seiner lebendigen Gedanken und Ideale;

so wird

a) die Ordnung der Natur so gar nicht verkehrt, daß vielmehr diesem Begriffe die Naturordnung allein entspricht; denn in dieser, wie in jenem, ist alles prius und posterius, Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck (organisch);

β) auch die Vollkommenheit Gottes nicht aufgehoben; denn man kann nun nicht mehr sagen, daß Gott nach Etwas verlange, was er noch entbehre, nämlich, nach demjenigen, wozu er die Mittel bereitet. Und wenn auch bey jener Ansicht in der Welt und in den endlichen Dingen gesetzt wird ein Fortschreiten von dem Unvollkommenen zu dem Vollkommenen; so ist ja doch in diesem Unvollkommenen selbst, als in dem Keime, das Vollkommene und das Gesetz der Entwicklung; und also das Unvollkommene selbst das potentiâ Vollkommene. Bey der pantheistischen Ansicht wird freylich damit gesetzt ein Fortschreiten Gottes oder des Absoluten selbst, aber diese Idee ist viel wahrer und schöner, als die Vorstellung einer bleibenden und ruhenden Darstellung des Unendlichen im Endlichen.

γ) Noch weniger wird Gott einem Fatum unterworfen; denn der Endzweck oder das lebendige Ideal, nach welchem er wirkt oder schafft, muß ja gedacht werden, als aus ihm selbst hervorgehend oder hervorgebracht, als das bewußte Gesetz des göttlichen Wesens.

δ) Würde er aber auch einem Fatum unterworfen, so ist jene ewige Nothwendigkeit der Natur

auch ein Fatum, nur ein unlebendiges und nicht in einem Leben der Welt sich offenbarendes; so daß die Welt erscheint als ein stehendes, aus lauter stehenden Formen bestehendes Wesen.

§. 426.

Resultat:

1) Das Absolute oder der Gott des Spinozismus ist das allem Endlichen, als Urstoff und Urkraft, zum Grunde liegende, alles Endliche in der ruhigen Einheit zusammenfassende, ewige unendliche Seyn.

2) Wie dieses ewige unendliche Seyn sich in endlichen Modifikationen darstelle, davon ist in dem Spinozismus sogar keine Rechenschaft gegeben, daß (aus lauter Furcht, in das Unendliche ein Princip des Endlichen zu legen und die reine durchsichtige Abstraktion zu trüben) alles hinweggeräumt ist, woraus sich eine Darstellung und ein Leben des Unendlichen im Endlichen begreifen ließe;

3) Durch die eigenthümliche Art, wie das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen bestimmt wird, ist aufgehoben

a) die Individualität endlicher Weltwesen und

b) die Freyheit und mit dieser die moralische Zurechnungsfähigkeit der menschlichen Handlungen *).

§. 427.

In der intellektuellen Liebe aber verklärt sich der herbe und starre Pantheismus, der nur Gegenstand einer ruhigen Anschauung seyn kann, unwillkührlich in einen höheren, besseren und lebendigen Glauben.

§. 428.

Als eine weitere und höhere Fort- und — Ausbildung des Spinozismus erscheint

II. b) Schelling's naturphilosophische Lehre vom Absoluten.

Denn es ist hier derselbe Grundgedanke, wie dort, nur alles ausgebildeter, entschiedener, bestimmter und lebendig.

§. 429.

Die Hauptsätze dieser Lehre lassen sich auf folgende Weise darstellen:

1) Gott ist die Einheit der zwey entgegengesetzten Principien, die wir in der Welt als seyend und wirkend wahrnehmen — des Seyns und Denkens, realen und idealen, natürlichen und geisti-

---

*) Man vergleiche nur Ep. LXII. XXV.

gen, bewußtlosen und bewußten, nothwendigen und freyen, Endlichen und Unendlichen.

§. 430.

Ursprünglich und im Anfange (ἐν ἀρχῃ) ist diese Einheit eine Indifferenz, die Principien sind in Gott gleichsam gebunden und verschlungen, — und er heißt insofern der Urgrund oder Ungrund. (A = A) *).

§. 431.

Gott aber will sich offenbaren, und dieses ist möglich nur, indem die bisher in der Indifferenz gebundene und verschlungene Principien hervortreten und sich scheiden, die Indifferenz in Differenz, die Einheit in Zweyheit übergeht; so haben wir die Principien als zwey. (A, B)

§. 432.

Beyden aber ist das ganze göttliche Wesen eingebildet, und da dieses Einheit des Realen und Idealen ist, so ist das A nicht reines A, sondern schließt das B in sich, und das B ist nicht reines B, sondern schließt das A in sich — und so haben wir statt der einfachen Faktoren A und B, zwey abgeleitete, relative Einheiten.

---

*) Philosoph. Schriften. Bd. I. 497. — Ueber §. 430—434. vergleiche §. 372. folg.

§. 433.

Diese zwey abgeleitete, relative Einheiten sind aber der Dignität nach verschieden. In der einen nämlich ist das reale Princip das vorherrschende, überwiegende, das ideale das untergeordnete, und dieses nennen wir die reale Einheit oder die Natur; in der andern ist umgekehrt das ideale Princip das vorherrschende und überwiegende, das reale aber das untergeordnete, und dieses nennen wir die ideale Einheit oder die Geisterwelt. Wie nun das ideale Princip an sich höher und vortrefflicher ist, als das reale; so ist auch die ideale Einheit, die Geisterwelt, höher und vortrefflicher, als die reale Einheit, die Natur, obwohl dem Wesen nach jener gleich. Der Unterschied ist also nur ein Unterschied der Potenz.

§. 434.

Diese relativen Einheiten müßen aber wieder vereinigt seyn oder werden in der absoluten Einheit und diese ist also der vollkommen entwickelte Ausdruck der uranfänglichen Indifferenz und die höchste Potenz.

§. 435.

Diese Potenzen, obwohl der Dignität nach verschieden, sind uranfänglich oder ursprünglich in Gott zugleich; will aber Gott sich offenbaren, so verwandelt er das Zugleich — seyn in ein Nach — einander

— seyn, in ein Fortschreiten von der einen Potenz zur andern; denn Gott ist ein Leben, und alles Leben dem Werden unterthan *).

§. 436.

Und zwar macht er die niederste Potenz, wo das Intelligente in dem Natürlichen, das Ideale in dem Realen verschlossen und gebunden ist, zur ersten; Gott zieht sich gleichsam zurück, contrahirt sich in die reale Einheit, um von dieser Stuffe aus sein werdendes Leben (§. 435). in die höheren zu entwickeln; denn alles Leben ist ein Werden, welches sich von einem minder vollkommenen zu einem mehr vollkommenen Zustande entfaltet, eine Entwicklung. —

§. 437.

Diese reale Einheit, die Natur, ist also der Grund zur Existenz Gottes, aus welchem sich das göttliche Wesen entwickelt. Dieser Grund enthält zwar das ideale, geistige Princip in sich, aber noch verschlossen; gleichsam noch unterdrückt von dem.

---

*) Ueber die folgenden §. §. — §. 444. vergleiche man die Philosophische Schriften Bd. I. S. 397. folg.
Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen
und
Allgemeine Zeitschrift herausgegeben von Schelling. Bd. I. Heft. 1.

natürlichen Principe (dunkler Grund); oder im Grunde ist zwar der geistige Wille, ein Wille der Liebe und Güte, aber noch nicht selbstbewußter Liebe und Güte (Sehnsucht).

§. 438.

Dieser Wille (Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären) strebt sich zu entfalten und ist die erste Regung göttlichen Daseyns. Ihr entsprechend erzeugt sich in Gott eine innere, reflexive Vorstellung, durch welche Gott sich selbst erblickt und verwirklichet ist, sie ist das Wort jener Sehnsucht, der Verstand, und nun wird der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freyschaffender allmächtiger Wille und bildet in der anfänglich regellosen Natur, als in seinem Elemente oder Werkzeuge. Die erste Wirkung ist die Scheidung der Kräfte.

§. 439.

Zwar widerstrebt der Wille der Natur, die Sehnsucht, weil sie den in ihr begriffenen Lebensblick gerne in sich verschließen möchte; aber die Scheidung und Entfaltung geht vor sich und durch diese Scheidung und Erweckung der in der Natur verschlossenen Kräfte und ihrer Einheit entsteht etwas Begreifliches und Einzelnes.

§. 440.

Indessen da der Wille der Natur immer reagirt,

so geht die Scheidung und Entfaltung nur allmählig vor sich; das Einzelne ist um so vortrefflicher, je mehr das Geistige herausgebildet, je mehr das dunkle Princip in das Princip des Lichtes verklärt und transmutirt wird.

§. 441.

Diese Verklärung findet im Menschen Statt, in ihm ist die lebendige Einheit beyder Principen, und insofern ist in ihm ein höheres aufgegangen, der Geist.

§. 442.

Mit der Geburt des Geistes fängt die Geschichte an; aber auch hier, wie in der Natur, hat sich der Wille der Liebe nicht zuerst geoffenbart, Gott hat auch hier den Willen der Natur in seiner Unabhängigkeit wirken lassen.

§. 443.

Der Endzweck aber der Schöpfung oder der Selbstoffenbarung Gottes ist, daß die zwey gleich ewigen Anfänge, die in dem Ungrunde nicht zugleich oder Eins seyn konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. der Urgrund theilt sich in die zwey gleich ewigen Anfänge, damit Leben und Liebe sey und persönliche Existenz.

§. 444.

Denn das Ziel und Ende der Schöpfung ist, daß Gott als persönlicher Geist sey und als Liebe, der

anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist und doch nicht Identität beyder Principien, sondern die allgemeine gegen Alles gleiche und doch von Nichts ergriffene Einheit, das von Allem freye und doch alles durchdringende Wohlthun, mit einem Worte, die Liebe, die Alles in Allem ist.

§. 445.

Die Hauptsätze wären also diese; es wird gelehrt,

1) Gott sey die Einheit zweyer entgegengesetzter Principien;

2) Diese Einheit sey ursprünglich Indifferenz, Ungrund, der sich in die zwey gleich ewigen Anfänge theile;

3) Den Einen mache Gott zum Grunde seiner Existenz, aus dem er sich, als den Existirenden, entwickle.

§. 446.

Wir wollen

1) für jeden dieser Sätze die vornehmsten Gründe weiter anführen und entwickeln;

2) dieselbe im Einzelnen prüfen, und

3) über die Lehre im Ganzen ein Urtheil fällen.

§. 447.

Daß Gott ein unendliches, geistiges Wesen sey, das hat man gegenüber von Schelling nie bezweifelt;

wohl aber hat man ihm vorgeworfen dieses, daß er in Gott ein natürliches, endliches, an sich bewußtloses, verstandloses, irrationales Princip setze; für dieses also wären die Gründe anzuführen:

1) Man muß unterscheiden zwischen dem Wesen und der Natur des Wesens. Wenn man also z. B. sage, des eigentlichen Wesens Art bestehe in Liebe und Güte, so könne die von dem Wesen unzertrennliche, ja von ihm gewißermaßen vorausgesetzte Natur des Wesens nicht auch in Güte und Weisheit bestehen, weil sonst kein Unterschied wäre; in ihr müße also ein Mangel wenigstens selbstbewußter Güte und Weisheit oder sie müße bloße Stärke seyn; Daß aber etwas in Gott sey, das blos Kraft und Stärke sey, könne nicht befremden, wenn man nur nicht behaupte, daß er allein dieses und sonst nichts anders sey. Vielmehr das Gegentheil müßte befremden. Denn wie sollte eine Furcht Gottes seyn, wenn keine Stärke in ihm wäre, und dann, wie sollte er doch mit sammt seiner Weisheit und Güte bestehen ohne Stärke, da Stärke eben das Bestehen und hinwiderum alles Bestehen Stärke ist? Wo keine Stärke ist, da ist auch kein Charakter, keine Individualität, keine wahre Persönlichkeit, sondern eitel Diffluenz, wie

wir an charakterlosen Menschen täglich gewahr werden. Und ebenso gut, ja besser läßt sich der alte Spruch (sine bonitate nulla majestas) umkehren, daß ohne Stärke auch die höchste Güte nie zur Majestät erhöht würde. *)

2) Eine Intelligenz kann nicht so blank und blos auf sich selber als Intelligenz, als bloße Intelligenz seyn, da ja das Denken der gerade Gegensatz des Seyns und gleichsam das Dünne und Leere ist, wie dieses das Dicke und Volle **).

3) So lange nicht in Gott eine wirkliche Zweyheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird; solange wird die Läugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit seyn, die Behauptung eines solchen Mangel an Aufrichtigkeit. Eine Persönlichkeit Gottes muß nicht blos unbegreiflich, sondern undenkbar seyn, solange man nicht eine Natur, ein negatives Princip in Gott erkennt. Denn alles Bewußtseyn ist Concentration, ist Sammlung, Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Per-

*) Denkmal S. 81.

**) ibid. S. 85.

sönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität. *)

§. 448.

Was den Ungrund betrifft, so wird

1) er beschrieben, als ein Wesen, das vor allen Gegensätzen vorhergeht, in welchem also die Gegensätze nicht unterscheidbar, noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn können. — Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze noch sind sie implicite in ihr vorhanden, sondern sie ist ein eigenes, von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, das nichts anders ist als eben das Nichtseyn derselben, und das ebendarum kein Prädikat hat, als das der Prädikatlosigkeit, ohne daß es deßwegen ein Nichts oder Unding wäre. — Die beyden Principien können von dem Ungrunde niemals als Gegensätze prädicirt werden, sondern nur als Nichtgegensätze d. h. in der Disjunktion, und jeder für sich, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweyheit der Principien) gesetzt ist. — Daher wird

2) behauptet: Unmittelbar aus der Indifferenz, aus dem Weder — Noch breche die Dualität hervor und ohne Indifferenz d. h. ohne einen Ungrund gäbe es keine Zweyheit der Principien **)

*) ibid. S. 97 — 99.

**) Philosoph. Schrift. Bd. I. S. 497. folg.

§. 449.

Was den dritten oben §. 445 ausgehobenen Hauptsatz betrifft; so fragt es sich:

1) Worauf jene Unterscheidung zwischen dem Grunde der Existenz und dem Existirenden beruhe?

2) wie sich der Grund der Existenz zu dem Existirenden verhalte?

3) worauf die Lehre sich gründe, daß sich Gott aus dem Grunde zur Existenz entwickle?

§. 450.

Was jene Unterscheidung zwischen dem Grunde der Existenz und dem Existirenden betrifft; so muß

1) wohl bemerkt werden, daß unterschieden wird nicht zwischen dem Grunde der Existenz und der Existenz, denn diese sind an sich nicht verschieden; sondern zwischen dem Grunde der Existenz und dem Existirenden oder Subjekte der Existenz*).

2) Die Gründe aber für diese Unterscheidung sind:

a) Da vor oder außer Gott nichts ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selber haben. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich selber hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. so fern er existirt, denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, ein von ihm zwar unabtrenn-

*) Allg. Zeitschrift 1. B. 1 Heft, S. 84. 85.

liches, aber doch unterschiedenes Wesen*). Gott muß Etwas vor sich haben, nämlich sich selber, so gewiß er causa sui ist. Ipse se ipso prior sit necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort ist, Gott sey absolut. — Das tiefste, verborgenste in Gott ist das, was die Philosophen die Aseität nennen. Ist nun wohl diese Aseität Gott selbst, Gott im eminenten Verstand? wie sollte sie, da alle tieferen Denker darin einstimmig sind, daß sie für sich (unentwickelt) nicht weiter führe als zum Begriff einer Spinozischen Substanz; Oder ist die Aseität schon Bewußtheit, also der bewußte Gott? Kann man sich eine Aseität mit Bewußtseyn denken **)?

b) Auf dieselbe Unterscheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Zuerst ist der Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen, in wiefern etwa dadurch ein todtes Begriffensеyn der Dinge in Gott ausgedrükt werden soll. Wir erkennen vielmehr, daß der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemeßene ist. Aber sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie toto genere, oder richtiger zu reden, unendlich

---

*) Philosophische Schrift. Bd. 1. S. 429.

**) Denkm. S. 77. 78.

von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu seyn, müßen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott seyn kann; so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht Er selbst ist d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist *).

§. 451.

Das Verhältniß zwischen dem Grunde der Existenz und dem Existirenden ist dieses:

1) Der Grund der Existenz ist nicht Gott absolute betrachtet d. h. sofern er existirt, sondern ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen **). — Wenn wir also Gott betrachten als persönliches, verständiges, sittliches Wesen; so ist der Grund nicht bewußt, nicht verständig, nicht sittlich, Stärke.

2) Aber der Grund enthält das ganze göttliche Wesen, obwohl verschloßen, in sich. — Jene obigen Sätze sind also nicht so zu verstehen, als ob der Grund absolut-bewußt- und -verstandlos, unsittlich wäre; sondern er ist ein mittleres, das mit Weisheit, Liebe und Güte wirkt,

*) Philosoph. Schrift. Bd. 1. S. 431.
**) ibid. S. 429.

aber gleichsam mit einer eingebornen, instincartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit *).

3) Mit einem Wort: Was der Existirende actu ist, ist der Grund potentia; jener der Deus explicitus, dieser der Deus implicitus **).

4) Dieses ist nun jene reale Einheit, die Natur in Gott.

5) Der Grund der Existenz ist also dasjenige, woraus sich der existirende entwikelt — Grundlage, Bedingung, Medium der Offenbarung seines nur in sich seyenden Subjektes oder Bedingung seiner äußerlich wirkenden Existenz ***).

6) Damit ist aber nicht gesetzt weder ein Vorhergehen der Zeit nach, noch eine Priorität des Wesens. In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keines das andere, und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder Prius des Grundes, indem

---

*) Denkm. S. 85. 86.

**) Denkm. S. 112 — 113.

***) Allg. Zeitschrift. a. a. O. S. 99.

der Grund auch als solcher nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte *).

§. 452.

Worauf gründet sich die Lehre, daß sich Gott aus dem Grunde seiner Existenz (der Natur in ihm) entwikle?

1) Wenn behauptet wird, Gott entwickle sich aus dem Grunde seiner Existenz; so läßt man das Vollkommene nicht aus einem von ihm unabhängigen und verschiedenen Unvollkommenen entspringen, sondern aus seinem eigenen Unvollkommenen sich erheben **).

2) Und dieses ist nicht ungereimt — denn

a) Alles Leben ist ein Werden ***).

b) Wenn nun nach §. 447. etwas, das blos Natur ist, in dem höchsten Wesen zugegeben werden muß; so fragt sich, was dem andern vorausgegangen sey, ob man glaube, daß Güte und Weisheit zuerst gewesen und dann die Stärke darüber gekommen sey, oder ob man glaube, daß umgekehrt die Stärke zuerst gewesen, welche dann durch Weisheit und Güte gemildert worden; und wenn sie das letztere bey weitem glaublicher finden

---

*) Philosoph. Schrift. Bd. 1. S. 430.

**) Denkm. S. 79.

***) Philosoph. Schrift. B. 1. S. 493.

müßen, wie sie denn müßen; so werden sie wohl auch zugeben müßen, es sey das von Anbeginn d. h. zu allererst gewesene — zwar nicht eine Natur der Dinge, die etwas blos äußerliches und hieher noch gar nicht gehöriges wäre, wohl aber die Natur des Wesens selber gewesen, das sich zum actu Vollkommensten aus sich selbst evolvirt habe *).

c) Daß das Allervollkommenste als das Allervollkommenste zuerst war, ist schwer zu glauben aus vielen Gründen, aber schon aus dem ganz einfältigen, weil es im wirklichen Besiz der allerhöchsten Vollkommenheit keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge hatte, durch die es, statt eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte **).

d) Die Schöpfung wird von den geistvollsten Lehrern als Werk der Demuth und Herablassung betrachtet. Wie kann sich Gott herablassen, als indem er sich, nämlich einen Theil (eine Potenz) von sich, zum Grunde macht, damit die Kreatur möglich sey, und wir das Leben haben in ihm ***)?

---

*) Denkm. S. 83. 84.

**) ebend. S. 80. 81.

***) ebend. S. 94. 95.

*) Nur auf diese Art läßt sich Naturalismus und Theismus vereinigen. Vom Theismus zum Nataturalismus geht kein Weg; so viel ist klar. Es war Zeit, umgekehrt Naturalismus d. h. die Lehre, daß eine Natur in Gott sey, zur Unterlage, zum Entwiklungs-Grund des Theismus zu machen *).

§. 453.

Hiezu kommt die Betrachtung

1) der Natur. In der Welt, wie wir sie jezt erblicken, ist alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich regelloses zur Ordnung gebracht werden Wie aber ein so sonderbar verworrenes (wenn gleich in Ordnung gebrachtes) aus einer ganz klaren und durchsichtigen Intelligenz habe entstehen können, darüber kann man nicht ein Wort vorbringen **).

2) der Geschichte. Wie kommt es doch, daß das alte Testament vor dem Neuen hergegangen, wenn das Geistigste überall das Erste ist? warum

*) Denkm. S. 93.
**) ebend. S. 86.

hat sich Gott weit früher in jenem als ein zorniger und eifriger Gott mehr verborgen, als geoffenbart, und überhaupt mehr physische Eigenschaften gezeigt, seine höchsten geistigen Eigenschaften aber erst vor noch nicht 2000 Jahren dem Menschengeschlecht ausdrücklich zu offenbaren für gut gefunden *).

§. 454.

Antwort auf §. 447.

Für die Zweyheit der Principien in Gott beruft sich Schelling darauf:

1) daß man unterscheiden müße zwischen dem Wesen und der Natur des Wesens. Unter dem Wesen eines Dinges versteht man die positiven (beschränkten oder unbeschränkten) Eigenschaften desselben, wodurch das Ding dasjenige ist, was es ist; unter der Natur des Wesens versteht Schelling dasjenige, wodurch das Ding ist, wodurch es besteht, wodurch es sein Bestehen hat. Nun könnte man fragen: ob denn das Ding nicht bestehe eben durch dasjenige, was es ist, durch seine Realitäten, positive Eigenschaften? Wenn die zwey Principien wirkliche und lebendige Principien sind, so muß eines

*) ebend. S. 87.

durch das andere wechselseitig bestehen, nicht einseitig nur das eine durch das andere — und durch beyde auf gleiche Weise das Absolute oder Gott. Wenn Schelling die Natur Gottes in die Stärke setzt, so sagt er ja ebendamit, die Natur sey eine von den positiven Eigenschaften Gottes, gehöre also zum Wesen Gottes; denn die Stärke ist doch wohl eine Eigenschaft Gottes, und Gott besteht wahrlich ebensowohl durch seine Weisheit und Liebe, ebensowohl durch seine rein geistigen Eigenschaften, als durch seine physische.

2) Doch, sagt Schelling, die Intelligenz kann nicht so blank und blos auf sich selber als Intelligenz beruhen; denn das Denken ist ja der gerade Gegensatz des Seyns, das Dünne und Leere, wie dieses das Dicke und Volle. Hier könnte man fragen: wie es doch komme, daß dasjenige, worin vorhin das Wesen Gottes gesetzt wurde, nun das Dünne und Leere genannt wird, das Dicke und Volle aber, was als die Natur des Wesens gesetzt wurde. — Was aber den Satz betrifft, daß die Intelligenz als solche so blank und blos auf sich selber nicht beruhen könne; so dient zur Antwort: Das Denken, als Act oder Function, wodurch das Seyn vorgestellt wird, ist allerdings insofern dem Seyn ent-

gegengesetzt, allein das Denken ist doch auch Realität, und die Intelligenz nicht ein bloses (abstraktes) Denken, sondern eine denkende Substanz d. h. ein Seyendes, welchem die reelle Eigenschaft zukommt, daß es denkt — und die Intelligenz beruht als solche auf sich selber. Nun kann man zwar unterscheiden, daß die Intelligenz ist und daß sie ein denkendes ist, aber dieses ist blose Abstraktion und in der Wirklichkeit wird damit nicht gesetzt eine Zweyheit entgegengesetzter Principien.

3) Aber, sagt Schelling, ohne eine solche Zweyheit entgegengesetzter Principien, wenn man nicht in Gott neben dem unendlichen Principe ein endliches, negatives, beschränkendes annimmt, ist die Persönlichkeit ungedenkbar, denn diese beruht auf dem Bewußtseyn; alles Bewußtseyn ist aber Concentration, Sammlung seiner selbst.

Was dieses Argument betrifft; so kann man

a) fragen: Wie es doch komme, daß dasselbe Princip, welches vorhin das Dicke und Volle genannt wurde, nun als ein endliches, negatives, beschränkendes, das andere aber, welches das Dünne und Leere genannt wurde, nun als das unendliche dargestellt wird. Auf diese Art wäre ja das Unendliche das Dünne und Leere, das Endliche

aber das Dicke und Volle, und jenes Dünne und Leere würde dadurch dick und voll, daß es durch ein endliches beschränkt und in die Enge gebracht wird. — Wie ist aber dieses möglich? Will er etwa auch die Weisheit, Güte und Liebe daraus entstehen lassen, daß das Unendliche, Dünne und Leere in die Enge gebracht wird durch das Endliche, Dicke und Volle? Es scheint, Schelling hänge von der einen Seite noch an der Ansicht des Idealismus, nach welcher das Subjektive das unendliche, das Seyn ein negatives, beschränkendes ist, durch deßen Setzen und Entgegensetzen das Bewußtseyn (das empirische Ich) entsteht; von der andern Seite an der einseitigen naturphilosophischen Ansicht, nach welcher das Seyn alles (das Dicke und Volle) ist und das Denken nur ein negatives, abgeleitetes (das Dünne und Leere). Dieses kann aber nicht seyn. Entweder denkt Schelling beyde Principien blos formal, und dann bekommt er ewig keinen Inhalt, oder muß beyden einen Inhalt geben, und vor allem das Unendliche als ein intensiv — Unendliches setzen.

Aber

b) Schelling wird sagen: auch dieses intensiv —

Unendliche muß durch ein entgegengesetztes beschränkt werden, wenn Persönlichkeit seyn soll; denn diese beruht auf dem Bewußtseyn, und das Bewußtseyn ist Sammlung, Concentration.

Was nun diesen Satz betrifft; so ist allerdings

α) alles Bewußtseyn eine Concentration, Sammlung, ein Zusammenfassen des Mannigfaltigen in der Einheit; aber

β) wie es nur ein Zusammenfassen des in dem Idealen verbundenen Mannigfaltigen ist und seyn kann; so kann es auch aus einer der idealen entgegenwirkenden Kraft nie erklärt werden, wenn nicht in dem Unendlichen selbst der Grund liegt von der Möglichkeit jener Concentration d. h. eine ursprünglich innere Anlage zur Persönlichkeit.

γ) Jene Einwirkung der negativen Kraft kann nur dasjenige seyn, was das Bewußtsein, die Persönlichkeit wirklich macht, dem Bewußtseyn sodann einen bestimmten Inhalt giebt und das persönliche Daseyn also auf eine gewiße Weise bestimmt, nicht überhaupt möglich macht.

Schelling construirt offenbar das göttliche Bewußtseyn, die göttliche Persönlichkeit nach Analogie der menschlichen. Der Mensch kommt zum Bewußtseyn erst durch die Verbindung mit dem Aeußeren

der Natur, erst vermittelst der Einwirkung dieser Natur; und so soll nun Gott zum Bewußtseyn und zur Persönlichkeit kommen erst dadurch, daß mit dem geistigen (unendlichen) ein anderes Princip (das natürliche, endliche) verbunden ist und jenem entgegenwirkt.

Abgesehen nun davon, ob sich die göttliche Persönlichkeit nach Analogie der menschlichen begreiffen und erklären lasse; reflectiren wir zunächst auf die menschliche Persönlichkeit. Jene Einwirkung ist allerdings nothwendige Bedingung, daß der Mensch zum Bewußtseyn und zur Persönlichkeit *komme*, aber jene Einwirkung verhilft allein nicht dazu, sondern die ursprüngliche Kraft der Persönlichkeit muß dabey ebensoviel thun. Jene Einwirkung ist nur in sofern nothwendig, als sie die ursprüngliche Kraft anregt, ihr zur inneren Entfaltung und Entwicklung verhilft und (mittelbar oder unmittelbar) einen bestimmten Inhalt giebt. Jene äußere Einwirkung ist also die äußere Bedingung von der *Wirklichkeit* des Bewußtseyns und *zum Theil* die Bedingung von der Möglichkeit eines *bestimmten* Bewußtseyns und nur insofern kann sie *beschränkend* genannt werden. Angewendet auf Gott, so muß in dem unendlichen Principe die Kraft der Persönlichkeit liegen, das negative könnte nur dasjenige seyn, was das Bewußtseyn *wirklich* macht, ihm zum Theil einen

bestimmten Inhalt giebt, die Persönlichkeit auf gewiße Weiße bestimmt.

Wenn es sich nun so verhält, wenn in dem unendlichen, freyen, idealen Principe die Kraft der Persönlichkeit liegen muß; so könnte man fragen: ob man denn die Wirklichkeit des göttlichen Bewußtseyns, der göttlichen Persönlichkeit an jene negative und beschränkende Bedingung knüpfen wolle, und ob es nicht angemessener wäre, zu sagen: das eigenthümliche jener unendlichen, freyen, intelligenten Kraft bestehe eben darin, daß sie ihrer selbst sich bewußt wird, auf sich selbst zurückgeht — und es bedürfe hiezu keines andern, dem idealen, entgegenwirkenden Principes — Sey auch das menschliche Bewußtseyn und die menschliche Persönlichkeit an die Einwirkung eines solchen andern Principes geknüpft, so könne dieses bey Gott nicht an diejenige Bedingung geknüpft seyn, an welche das menschliche Bewußtseyn und die menschliche Persönlichkeit geknüpft ist, weil Gott überhaupt an keine Bedingung geknüpft ist.

Angenommen aber nun (nicht zugegeben), das göttliche Bewußtseyn, die göttliche Persönlichkeit komme dadurch zu Stande, daß die unendliche Kraft, die an sich diffluiren würde, concentrirt wird durch eine endliche, so wird dabey vorausgesetzt:

1) nicht nur eine bestimmte Wirkungsweise der ei-

nen und der andern Kraft, des einen und des andern Principes, jedes an und für sich betrachtet

2) sondern auch ein bestimmtes Verhältniß der einen Kraft zur andern, des einen Principes zum andern.

Worin kann dieses nun seinen Grund haben? In keinem dieser Prineipien, denn ebendamit würde das eine dem andern untergeordnet — vielmehr müssen wir ein höheres suchen, durch welches jedes dieser Principen an und für sich und ihr Verhältniß zu einander bestimmt ist — und dieses höhere kann nicht gedacht werden als das eine, aber auch nicht als das andere; sondern als ein solches, das weder das eine noch das andere ist und so kommen wir

§. 455.

Auf den Ungrund. Dieser wäre in der That das Absolute. Es ist aber nicht abzusehen,

1) wie dabey irgend etwas gedacht werden könne,

2) wie aus demselben die Gegensätze hervor gehen können und zunächst die Natur,

3) wie dadurch das Gesetz und Verhältniß der Principien bestimmt seyn kann, uud also der ganze folgende Entwicklungsproceß — und dieses alles wird doch nothwedig erfordert.

§. 456.

Man hat, wie es scheint, nur die Wahl zwischen den zwey Ansichten,

1) entweder: zuerst ist Nichts, dann die Natur als Einheit der zwey Principien in einem bestimmten Verhältnisse, und aus ihr entwickelt sich durch fortgehende Entfaltung das persönliche Geistige; wo aber Alles ganz räthselhaft ist —

2) oder: zuerst ist Gott als persönliches geistiges Wesen — und die von ihm zwar unabtrennliche, aber verschiedene Natur — Diese ist dasjenige worin sich Gott offenbart, durch verschiedene Stufen oder Perioden hindurch. — So gefaßt wird die Ansicht jedem als eine wahre einleuchten, und es käme nur darauf an:

a) Wie das Verhältniß der Natur zu Gott gedacht wird —

und

b) ob, was von einer Entwicklung, Evolution Gottes gelehrt wird, bezogen oder verstanden werden könne von einer fortgehenden Offenbarung.

§. 457.

Wir wollen zeigen,

1) das Verhältniß, welches zwischen der Natur und Gott als dem persönlichen geistigen Wesen gedacht wird, hat keinen Grund;

2) Ebensowenig beweisen die angeführten Gründe, daß eine Evolution, Entwicklung Gottes gedacht werden müße.

3) Aussprüche von Schelling führen selbst darauf hin, daß jene Evolution verstanden werden müße von einer fortschreitenden Offenbarung Gottes; wiewohl sich die Lehre dadurch in Widerspruch mit sich selbst verwickelt.

§. 458.

Die Natur wird gedacht als Grund der Existenz Gottes im Gegensatz gegen Gott den existirenden — Auf diese Unterscheidung führt nun

1) die Aseität nicht, denn damit wird das ganze göttliche Wesen als ein Ens a se gesetzt;

2) ebensowenig die von dem endlichen ausgehende Betrachtung; denn der Grund der Existenz enthält das ganze göttliche Wesen, und die Natur ist in Gott, so daß also die endlichen Dinge doch in Gott würden.

§. 459.

Was die Evolution betrift; so beweisen die angeführten Gründe dieselbe nicht, wenn es nämlich eine Evolution des Wesens seyn soll; denn

1) wenn auch das göttliche Leben unter der Form des Werdens gedacht werden soll, so kann dieses nicht von dem Werden des göttlichen Wesens verstanden werden, sondern nur von einer fortschreitenden Offenbarung Gottes im Endlichen.

2) Wenn gesagt wird, die Stärke sey vorausgegangen, und die Weisheit, Güte und Liebe erst darüber gekommen; so ist getrennt, was nicht getrennt werden kann, und wenn es getrennt werden will, so kann es nur auf die Offenbarung des göttlichen Wesens bezogen werden, nicht auf das göttliche Wesen selber.

3) Wenn gesagt wird: daß das Allervollkommenste nicht habe zuerst seyn können (§. 452. c.); so ist schwer zu begreifen, wie das Allervollkommenste durch die Schöpfung unvollkommner werden konnte. Vielmehr, wenn Gott auch als persönlich-geistiges Wesen als vollkommen dem Wesen nach gesetzt wird, kann man wohl sagen, er werde vollkommner dadurch, daß er, was er in sich und für sich ist, objektiv darstellt, sich in einer Welt und durch eine Welt offenbart — übrigens ist Gott und Schöpfung nicht zu trennen, sondern gehören auf eine ewige und nothwendige Weise zusammen —

4) Der Grund aber, daß die Schöpfung dargestellt werde als Werk der Demuth — kann nichts beweisen, sowenig als die Erklärung die einzig befriedigende seyn möchte; denn die Herablassung könnte ja eben darin bestehen, daß der in sich Vollkommene und Seelige sich mittheilt.

5) Allerdings giebt es keinen Weg von Gott zur Natur, d. h. keinen erkennbaren oder begreiflichen — Aber was hat man gewonnen, wenn man die Natur als den Deus implicitus betrachtet, aus welchem sich Gott als ein Deus explicitus entwickelt? die Natur als dasjenige, was das göttliche Wesen in sich hat, und Gott, den Existirenden, als die höchste Blüthe und reifste Frucht der sich entwickelnden Natur?

§. 460.

Wenn sich Schelling darauf beruft, daß neben der Regel und Ordnung ein Regelloses sey und Ungeordnetes; so ist

1) schwer zu glauben, daß Gott, gleichsam wie ein angehender Künstler, zuerst regellose Produkte hervorgebracht habe —

2) Viel angemessener und erhabener ist der Gedanke, daß das scheinbar — Regellose seinen Grund hat in einer höheren Einheit, die wir nicht begreifen und also der Zeuge ist gerade von einer ihrer vollkommenen Kraft und Wirksamkeit nach alle jetzt gewonnenen Begriffe und Erkenntnisse übersteigenden Weisheit*).

*) Schleiermacher in seinen Reden über die Religion S. 120. sagt: „Wo ihr eine erhabene Einheit, einen groß gedachten Zusammenhang ahnden sollt, da muß es neben

§. 461.

Wenn die Geschichte auch zeigt das Fortschreiten der vollkommeneren Erkenntniß, so kann ja dieses höchstens verstanden werden von einer fortschreitenden Offenbarung des göttlichen Wesens an die Menschen, wovon aber der Grund nicht in dem Schöpfer liegt, sondern in dem Geschöpfe.

---

der allgemeinen Tendenz zur Ordnung und Harmonie nothwendig im Einzelnen Verhältniße geben, die sich aus ihm selbst nicht völlig verstehen lassen. Auch die Welt ist ein Werk, von dem Ihr nur einen Theil übersehet, und wenn dieser vollkommen in sich selbst geordnet und vollendet wäre; so würdet Ihr der Größe des Ganzen nur auf beschränkte Weise inne werden. Ihr sehet, daß jene Unregelmäßigkeit, welche oft dazu dienen soll, die Religion zurückzuweisen, vielmehr einen größern Werth für sie hat als die Ordnung, die sich uns in der Weltanschauung zuerst darbietet und sich aus einem kleinern Theile übersehen läßt. Die Perturbationen in dem Laufe der Gestirne deuten auf eine höhere Einheit, auf eine kühnere Verbindung, als die welche wir schon aus der Regelmäßigkeit ihrer Bahnen gewahr werden, und die Anomalien, die müßigen Spiele der plastischen Natur, zwingen uns zu sehen, daß sie ihre bestimmtesten Formen mit einer Willkühr, mit einer Fantasie gleichsam behandelt, deren Regel wir nur aus einem höheren Standpunkte entdecken könnten.

§. 462.

Ob die Lehre von der Evolution Gottes verstanden werden müße von einer fortschreitenden Entwicklung des göttlichen Wesens?

1) Dafür streiten viele ausdrückliche Stellen;

2) vergleicht man aber damit die Sätze:

a) daß der Grund zur Existenz Gottes Grundlage sey, Bedingung, Medium der Offenbarung seines nur in sich seyenden Subjektes, oder Bedingung seiner äußerlich wirkenden Existenz, (§. 457. no. 5.);

b) daß der Grund selbst nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte (§. 457. no. 6.);

so werden wir dadurch erinnert, daß doch Gott als persönliches geistiges Wesen zuerst gewesen, und von keiner Zeitbedingung die Rede seyn könne, als nur in Beziehung auf die Offenbarung Gottes durch die Natur und in der Natur.

§. 463.

Dieses ist aber vielleicht mit dem Geiste der ganzen Lehre nicht zu vereinigen, denn der Geist dieser Lehre (§. 446. no. 3). besteht darinn, daß sie Gott, das göttliche Wesen und Leben, mit dem Wesen und Leben der Natur identificirt und daher Gott, das göttliche Wesen und Leben, nach denselben Principien und Gesetzen construirt, wie das Leben und Wesen der Natur.

§. 464.

Was sich an dem Bilde der Natur anschaulich machen läßt, läßt sich auf dieselbe Weise und noch besser anschaulich machen an dem Bilde des Menschen.*)

§. 465.

Abgesehen nun davon, ob Gott, das göttliche Wesen und Leben, mit der Natur ihrem Wesen und Leben sich identificiren lasse; wollen wir nur darauf aufmerksam machen, daß, was das gewiße und nothwendige Ziel und Ende seyn soll, nämlich die Persönlichkeit der geistigen Gottes, auch von Anfang an dasjenige Gesetz seyn muß, wodurch alles beherrscht wird, (wie denn auch in der That bey Schelling das Geistige überall das überwiegende ist); und diejenige daher wohl thun, welche den persönlichen geistigen Gott als den absoluten Anfang und das ewige Gesetz der Welt betrachten.

§. 466.

Uebrigens ist nun leicht zu finden das allgemeine Verhältniß des Spinozismus zum Schellingianismus. Wenn nämlich dort alles stehend ist und starr und ohne innere Berührung; so ist hier alles lebendige Wechselwirkung und Entwicklung; wenn dort nur unbestimmte Züge und Umrisse sind, so strebt hier alles nach

*) Vergl. das Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen.

einer bestimmten Gestalt; wenn dort alles herbe Nothwendigkeit ist, so ist hier alles geistige Freyheit und Verklärung ins Geistige *).

§. 467.

Ebendadurch wird der bisherige Gang der Untersuchungen über das Absolute gerechtfertigt seyn, daß wir vom Materialismus zum Spinozismus und von diesem zur naturphilosphischen Lehre von Schelling übergegangen sind. — Die Betrachtungen über diese führen nun sehr leicht und natürlich auf unsere positive Lehre vom Absoluten.

III. Positive Lehre vom Absoluten (§. 336.)

Uebergang.

§. 468.

Es wird behauptet, der Gegensatz von Geist und Materie sey ein wirklicher Gegensatz, so daß sich Geist und Materie nicht auf einander reduciren lassen, und ein ursprünglicher, so daß sich beyde nicht auf ein höheres reduciren oder als Modifikationen eines höheren darstellen lassen.

§. 469.

Wir haben also zwey von einander verschiedene und entgegengesetzte reale Principien; da sie in der Welt mit einander sind und neben einander; so fragt

*) Schelling Philos. Schriften Bd. I. S. 418.

sich: wie soll ihr Verhältniß zu einander gedacht und begründet werden?

§. 470.

Die Antwort ist möglicherweise dreyfach:

1) Jedes ist gesetzt und bestimmt unabhängig von dem andern;

2) Sie sind gegenseitig eines durch das andere bestimmt;

3) Das Eine ist (einseitig) durch das Andere bestimmt.

§. 471.

In den zwey ersten Fällen bedarf man einer höhern oder tiefern Einheit, damit man nicht in dem ersteren Falle zwey Absolute habe und also in der That keine Einheit — in dem andern keines, und also wieder in der That keine Einheit — und diese höhere oder tiefere Einheit ist dann das Absolute (Spinozismus, Schellingianismus.) Wie aber diese Einheit als eine reelle, und wirksame Einheit gedacht werden könne, ist nicht einzusehen.

§. 472.

Es bleibt also nichts übrig, als die dritte Antwort (§. 470.), daß man das Eine Princip als das absolut-bestimmende, gesetz — und maaß — gebende setzt und insofern als das in sich a priori bestimmte, das

andere als das auf unendliche Weise bestimmbare und insofern an sich unbestimmte und leidende; das eine als das Uebergeordnete (superius), beherrschende, das andere als das abhängige, untergeordnete (inferius.)

§ 473.

Verfolgen wir dieses Verhältniß weiter, so ist zwar

1) das Bestimmbare nicht Bedingung von der Existenz des Bestimmenden, dieses besteht nicht durch jenes, und das Bestimmbare gehört nicht zum Wesen des Bestimmenden, ist also insofern ein äusseres;

2) Aber das bestimmbare ist doch Bedingung davon, daß das Bestimmende als solches sich manifestiren, äussern kann, denn wo kein Bestimmbares ist, ist auch keine wirkliche Bestimmung, also keine Aeußerung des Bestimmenden möglich.

Das Bestimmbare ist also in Beziehung auf das Bestimmende Bedingung, Medium der Offenbarung seines in sich seyenden Subjektes, seiner äusserlich wirkenden Existenz.

§. 474.

Anlangend das Bestimmbare; so kann

1) ein absolut-Bestimmbares, also an sich absolut-

Unbestimmtes für sich gar nicht gedacht werden; sondern

2) setzt nothwendig voraus ein Bestimmendes; denn das absolut-Unbestimmte ist an und für sich das Nichtseyende, und

3) das Wirkliche entsteht nur dadurch, daß das Bestimmende eingeht in das Bestimmbare.

§. 475.

Das Verhältniß also wäre dieses:

1) Daß keines das andere ist, und doch keines ohne das andere als wirklich gedacht werden kann; eines setzt das andere nothwendig voraus; und

2) das wirkliche Einzelne entsteht nur auf dem Wege, daß das Bestimmende eingeht in das Bestimmbare.

§. 476.

Diejenigen, welche das Bestimmbare aus dem Bestimmenden entstehen lassen oder beyde aus einem höheren, tieferen Grunde; wollen etwas erklären, was unerklärlich ist, und daher werden hier beyde gesetzt als auf eine ewige und nothwendige Weise mit einander verknüpft in dem angegebenen Verhältnisse.

Anm. Diese Ansicht wird bestätigt selbst durch diejenigen, welche ihr gegenüber stehen. In dem Spinozismus näm-

lich und in der Lehre von Schelling werden zwey Principien coordinirt, aber doch wird wieder das eine dem andern subordinirt, und die Systeme kommen nur dadurch von der Stelle, daß sie das Verhältniß der Koordination verwandeln in ein Verhältniß der Subordination. So ist bey Spinoza offenbar das materielle, nothwendige Princip das überwiegende, bey Schelling dagegen das intelligente, freye.

§. 477.

Verhält sich dieses wirklich so, und ist jener Gegensatz zwischen Geist und Materie ein wirklicher und ursprünglicher; so muß also

1) nach dem bisherigen das eine dieser Principien als das absolut-bestimmende, das andere als das absolut-bestimmbare gesetzt werden, jenes als das an sich und in sich bestimmte, dieses als das an sich und in sich unbestimmte; und

2) es fragt sich nun, ob man das geistige Princip als das absolut-bestimmende und also in sich bestimmte setzen wolle, und die Materie als das absolut-bestimmbare und also an sich unbestimmte, oder umgekehrt?

§. 478.

Aus Gründen, die früher entwickelt worden sind, wird das geistige Princip gesetzt als das absolut-

bestimmende und also in sich bestimmte, die Materie als das absolut-bestimmbare und also an sich unbestimmte.

§. 479.

Das absolut-bestimmende und also in sich bestimmte geistige Princip ist Gott; sein Verhältniß zu der Materie muß nach §. 473. so gedacht werden:

1) die Materie gehört nicht zum Wesen Gottes, Gott besteht nicht durch die Materie, als die Bedingung seiner Existenz; aber

2) die Materie ist die Bedingung, das Medium der äußerlich wirkenden Existenz Gottes, wodurch Gott sein in sich seyendes Subjekt offenbart.

§. 480.

Anlangend die Materie; so ist sie

1) an und für sich das nicht-Seyende, so daß sie das Seyende, Gott, nothwendig voraussetzt — und

2) alles Wirkliche in der Welt entsteht nur dadurch, daß Gott als das Bestimmende in die Materie eingeht.

§. 481.

Diejenigen, welche die Materie aus Gott entstehen lassen wollen, oder beyde aus einem Höheren und Tieferen, wollen erklären, was unerklärlich ist. —

Indem diese Gränze der möglichen Erklärung anerkannt wird; werden hier Gott und die Materie gedacht als auf eine ewige, nothwendige Weise mit einander verknüpft in dem gegebenen Verhältnisse.

§. 482.

Die Materie, sofern sie durch Gott bestimmt, Gott in dieselbe eingegangen ist, ist die Natur; die Natur ist also nicht Gott, auch nicht in Gott; sondern Gott ist über der Natur und in der Natur.

§. 483.

Diese Einheit Gottes und der Natur wird die Welt genannt, Gott ist also nicht ausser der Welt, sondern in der Welt.

§. 484.

Auf diese allgemeine Sätze muß nun folgen eine weitere Entwicklung der Lehre von Gott

1) an sich 2) als Schöpfer der Natur betrachtet.

§. 485.

Gott ist das persönliche geistige Wesen mit den Attributen

1) der Absolutheit (Aseität) und Unendlichkeit (methaphysische Eigenschaften),

2) Der inneren geistigen Vollkommenheit.

§. 486.

Zur ersteren Klasse von Eigenschaften (§. 485.) gehören insbesondere die Attribute der Ewigkeit, Allgegenwart, der unbedingten, ebendaher absolut-selbstständigen und freyen Caussalität.

§. 487.

Zur anderen Klasse (§. 485.) gehören insbesondere

1) der absolut selbstthätige, aus der Fülle des geistigen Wesens unendliches in der vollkommensten Harmonie und Einheit erzeugende Verstand;

2) die Heiligkeit d. h. sittliche Nothwendigkeit des Willens; und

3) die Alles erschaffende und belebende, einigende und versöhnende Liebe.

Alle übrigen sonst genannte intellectuelle und moralische Eigenschaften Gottes sind nur Modificationen jener Grundeigenschaften.

§. 488.

Einwendungen:

1) Gott kann nicht in einem Begriffe gedacht werden, ist überhaupt kein Gegenstand der Erkenntniß, sondern des Glaubens;

2) der aufgestellte Begriff ist dem menschlichen Wesen nachgebildet, und die Erkenntniß

kann also nur unvollkommen, inadaequat, und in jedem Falle nur eine symbolische seyn.

§. 489.

Diejenige, die behaupten, Gott sey kein Gegenstand der Erkenntniß, könne nicht im Begriffe aufgefaßt, es könne also von ihm überhaupt nichts prädicirt werden; maaßen sich ebenwohl eine Erkenntniß Gottes an, nur eine andere, aber doch positive, deren Wahrheit sie zu erweisen hätten. — Was sie Alles, ohne sich selbst zu widersprechen, nicht thun können *).

§. 490.

Daß Gott dem menschlichen Wesen nachgebildet ist, ist an und für sich kein Einwurf; denn warum sollte das Geschöpf dem Schöpfer und also der Schöpfer dem Geschöpfe nicht ähnlich seyn? Es müßte erwiesen werden, daß, wenn man Gott dem menschlichen Wesen nachbildet, menschen-ähnlich macht, jene Consequenzen (§. 488). nothwendig sind.

§. 491.

Dieses (§. 490. 488). suchen sie zu beweisen, indem sie sagen:

Wir haben von keinem andern Verstande und von

---

*) Schelling's allgemeine Zeitschrift. Bd. I. Heft. 1. S. 87. folg., insbesondere S. 91.

keinem andern Willen einen Begriff, als von dem menschlichen, d. h. von einem endlichen und eingeschränkten, und diese Begriffe könnnen wohl auf Gott nicht übergetragen werden —

1.) Will man nun von den Beschränkungen abstrahiren (via negationis); so hat man bloße Negationen, nichts positives; oder

2.) Will man die Eigenchaften des menschlichen Geistes durch die Phantasie steigern und so gesteigert auf Gott übertragen (via eminentiæ); so bekommt man nur Unbestimmtes. — Also aus jener Nachbildung entsteht eine falsche Erkenntniß, und, wenn man das falsche vermeiden will, eine blos negative oder unbestimmte.

§. 492.

Noch schlägt man aber einen dritten Weg ein, sagen sie, die göttlichen Eigenschaften zu erkennen, nämlich aus der Beschaffenheit der Welt, also des Gewirkten (via caussalitatis); allein

1) liegt dabey zum Grunde das Verhältniß unserer (theoretischen und praktischen) Vernunft zu ihren Wirkungen, und

2) es führt also dieser Weg auch nur auf Verhältniß-Begriffe und zwar unbestimmte (analogisches Denken); und also

5) nie auf eine Erkenntniß Gottes an sich, sondern nur auf eine symbolische.

§. 493.

Antwort:

1) Allerdings lassen sich die Eigenschaften des menschlichen Geistes nicht so geradezu *) auf Gott übertragen; sondern es muß in jedem Falle von den besonderen Beschränkungen, die dem endlichen Geiste als solchem anhängen, abstrahirt werden;

2) Diese Abstraktion würde freylich an und für sich zu blosen Negationen führen — allein

3) es treten an die Stelle der negirten positive Merkmale, welche

4) nicht unbestimmte Produkte der steigernden

---

*) Man kann unmöglich übereinstimmen mit dem, was Schelling sagt (allg. Zeitschrift Bd. I. Heft. I. S. 89.): Entweder überall keinen Anthropomorphismus und dann auch keine Vorstellung von einem persönlichen, mit Bewußtseyn und Absicht handelnden Gott, (welches ihn ja schon ganz menschenähnlich macht) oder einen unbeschränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige und (den einzigen Punkt des nothwendigen Seyns ausgenommen!) totale Vermenschlichung Gottes. Der Grund aber, warum man nicht übereinstimmen kann, liegt in der Stelle selbst.

Phantasie, sondern gegeben und bestimmt sind durch die Betrachtung der ewigen und unendlichen Natur Gottes.

§. 494.

Was die via caussalitatis betrifft, so kommt alles darauf an, ob man überhaupt und dann insbesondere für unseren Fall von einer bestimmten Beschaffenheit der Wirkung schliessen könne auf eine bestimmte Beschaffenheit der Ursache. Die Gegner, wenn sie auch jenes zugeben, werden dieses läugnen, weil der Schluß auf der Analogie der menschlichen Caussalität beruhe, und dieses kann man ihnen zugeben, weil dieser Weg, das göttliche Wesen zu erkennen, nicht der einzige, auch nicht der beste und sicherste ist. Denn nur zu einer unbestimmten Erkenntniß führt er in jedem Falle.

§. 495.

Gegen die Persönlichkeit Gottes endlich wenden sie ein, daß dieselbe

1) ohne Entgegensetzung gegen ein Anderes, ohne Unterscheidung von einem Andern nicht gedacht werden könne, oder

2) ohne eine endliche Kraft in Gott, wodurch die unendliche in die Enge gebracht und koncentirt werde;

und behaupten also, man müsse die Persönlichkeit Gottes entweder aufgeben und läugnen, oder aber jene Bedingungen setzen neben Gott oder in Gott.

§. 496.

Antwort:

Es sind diese Einwürfe (§. 495.) genommen von der Betrachtung der menschlichen Persönlichkeit und der Bedingung, worauf dieselbe beruht.

Was nun

1) diejenigen betrifft, welche neben dem Unendlichen ein anderes in Gott setzen und behaupten, es könne das Bewußtseyn und also auch die Persönlichkeit zu Stande kommen nur dadurch, daß daß das Unendliche durch das Andere in die Enge gebracht werde — so scheinen sie

a) mehr den sinnlichen Begriff von dem Unendliche zu haben, als einem solchen, welches ins Unermeßliche und Unbestimmte sich ausbreitet und diffluirt; und können

b) dabey die Möglichkeit des Bewußtseyns doch nicht erklären — weil

α) sie kein Princip haben, wodurch das Verhältniß der Kräfte bestimmt wird; —

β) aus der Beschränkung des Unendlichen das Bewußtseyn nicht entsteht, wenn nicht in dem Unendlichen die Kraft der Persönlichkeit liegt.

Sie müßen also, statt zu erklären, sagen, das das Unendliche erfasse vermöge der ihm inwohnenden Kraft der Persönlichkeit sich selbst in der sich selbst erkennenden Einheit und sey Person.

§. 497.

Was aber

2) diejenigen betrifft, welche sagen, die Persönlichkeit eines Wesens überhaupt, also auch des göttlichen Wesens, könne nicht seyn ohne Entgegensetzung gegen ein Anderes, ohne Unterscheidung von einem Andern; so kann man

a) sich zwar nicht darauf berufen, daß in Gott wirklich unterschiedene und unterscheidbare Eigenschaften seyen — denn die Unterscheidung dieser setzt das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn voraus; aber

b) wir könnten sagen, daß wir ein solches Andere haben, das sich Gott entgegensetzen und welches also die äußere Bedingung seines Selbstbewußtseyns und seiner Persönlichkeit seyn könne. Allein

c) es ist nicht einmal nöthig, darauf sich zu berufen, und die göttliche Persönlichkeit an diese Bedingung zu knüpfen. Denn reflektirt man wieder zuerst auf die menschliche Persönlichkeit, auf das menschliche Ich, worauf jene sich be-

rufen; so wird das Ich durch jene Entgegensetzung und Unterscheidung nicht erst; denn diese Entgegensetzung und Unterscheidung setzt das Ich voraus, sondern es tritt in jenem Gegensatze das Ich nur in seiner Klarheit, Entschiedenheit und Bestimmtheit hervor.

§. 498.

Wenn diese Bemerkungen richtig sind, wenn auch das menschliche Ich ursprünglich ist und bey jener Entgegensetzung und Unterscheidung schon vorausgesetzt, durch dieselbe nur aus seiner Dunkelheit hervortritt; so ist es nothwendig, Gott oder das göttliche Ich von dieser Bedingung und diesem Schicksale des endlichen auszunehmen und zu sagen: Gott habe sich nach der ihm inwohnenden Kraft der Persönlichkeit von Ewigkeit in der Einheit des Selbstbewußtseyns erfaßt und sey ein persönlicher, weil er der absolut-selbstständige und freye, das alles bestimmende und von Ewigkeit in sich und durch sich bestimmte Gesetz der Welt ist; und dieses kann man sagen, weil das Ich und die Persönlichkeit durch jene Entgegensetzung und Unterscheidung nicht erst wird (§. 497.); Ja man muß aus den angeführten Gründen sagen, Gott sey die höchste und einzige Person (sensu eminenti.).

§. 499.

Die bisherige Widerlegung der gegen unsere Lehre von Gott gemachten Einwürfe wird vollendet dadurch, daß man aufmerksam macht, wie denselben der Irthum zum Grunde liegt, als ob der Begriff eines persönlichen geistigen Gottes ein willkührlich erfundener und künstlich gemachter sey. — Bedenkt man aber

1) daß es gar nicht willkührlich, sondern nothwendig ist, ein geistiges Princip in der Welt anzunehmen;
2) daß es gar nicht willkührlich, sondern nothwendig ist, dieses geistige Princip als das absolutbestimmende und also in sich bestimmte zu setzen;
3) daß es seiner Natur nach ein in sich bestimmtes ist, nur sofern es ein persönliches ist;
4) daß die angegebenen Eigenschaften nicht zufällige, sondern nothwendige Eigenschaften des geistigen Wesens sind;
5) daß sie auch nicht künstlich-gebildete sind, sondern die realen Urbilder von Etwas, was der Mensch hat und doch nicht ist, also ein Höheres ist, nämlich der übersinnlichen Ideen;
6) daß kein Begriff der Idee des Absoluten so adaequat ist, als der Begriff des persönlichen geistigen Wesens; — so wird man sich überzeugen, daß dieser Begriff kein willkührlich erfundener und

künstlich gemachter, sondern ein nothwendiger und natürlicher sey; wenn man auch noch keine Rücksicht darauf nimmt, daß dieses Princip allein hinreicht, die Welt zu erklären.

§. 500.

Wenn in dem bisherigen Gründe genug liegen für die Wahrheit der Lehre von einem persönlichen geistigen Gott; so müßen doch noch die sogenannten Beweise für das Daseyn Gottes angeführt werden.

§. 501.

Diese Beweise können so eingetheilt und geordnet werden:

1) Solche, zu welchen die theoretische Vernunft die Prämissen giebt; diese Prämissen sind

a) entweder blose Begriffe (ontologischer Beweis)

b) oder auch Thatsachen der Erfahrung, und zwar

α) entweder das Daseyn endlicher Dinge überhaupt und an und für sich betrachtet (kosmologischer Beweis),

β) oder eine bestimmte Beschaffenheit dieses Daseyns (physikotheologischer Beweis);

2) Solche, zu welchen die praktische Vernunft die Prämissen giebt (moralische Beweise).

§. 502.

Der ontologische Beweis hat nichts, als den Begriff des absolut-vollkommenen Wesens; behauptet, in diesem Begriffe sey das Merkmal der Existenz enthalten und das absolut-vollkommene Wesen existire also als solches, vermöge seines Begriffes. *)

---

*) Der Beweis wurde zuerst, namentlich von Anselm, so geführt: Gott ist das höchst vollkommene Wesen (quo majus significari non potest); das höchst vollkommene Wesen schließt die Existenz in sich (majus est, quod est in re & in intellectu, quam quod est in intellectu tantum; quo majus significari non potest, includit existentiam); Also schließt Gott die Existenz in sich — muß als existirend gedacht werden. Im Ganzen und Wesentlichen wird also so geschlossen: Was mit dem Merkmal der Existenz gedacht werden muß, existirt; das höchst-vollkommene Wesen muß mit dem Merkmale der Existenz gedacht werden; also das höchst-vollkommene Wesen existirt. Gegen die Propositio major, welche eine Anwendung von dem Grundsatze ist: quidquid ex rei definitione fluat, recte de ea praedicari, hatte man Einwendungen gemacht und Cartesius suchte sie aus seinen Principien abzuleiten. — Aus seinem obersten Kriterium der Wahrheit: Illud omne, quod clare & distincte intelligimus, est

verum; floß folgende Argumentation: Quod clare & distincte intelligimus, pertinere ad alicujus rei veram & immutabilem naturam sive essentiam sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari. Quodsi ergo clare & distincte intelligo, ad alicujus rei veram & immutabilem naturam sive formam pertinere, ut existat; de ea re cum veritate affirmare possum, quod existat. Atqui clare & distincte intelligo, ad Entis summe perfecti veram & immutabilem naturam sive essentiam sive formam pertinere, ut existat; ergo cum veritate affirmare possum de Ente summe perfecto, quod existat (Respons. ad prim. Object. S. 52. 53.).

Leibniz glaubte, man müße zuvor beweiſen, daß der Begriff des höchſt-vollkommenen Weſens ein möglicher Begriff ſey. In ſeinen Epistol. ad Diversos edit. Christ. Kortholt. Vol. IV. 1742. S. 21. urtheilt er über den ontologiſchen Beweis ſo: Cartesii argumentum est, quidquid ex rei definitione fluat, recte de ea prædicari, jam in definitione Dei comprehendi existentiam, quia sit ens perfectissimum adeoque omnes continens perfectiones, inter quas est existentia. Ego vero hanc limitationem adjiciendam censeo, ut tum demum tuto iis fidi possit, quae ex definitione rei ducimus, quum certum est, rem definitam esse possibilem, nam si definitio occultam quandam contradictionem seu impossibilitatem involveret, possent ex ea inferri contradictoria de eodem atque adeo absurda. Itaque saltem id boni inest huic argumento, ut inde constet, Deum,

si modo sit possibilis, existere, quod de nulla alia substantia affirmari potest & per se non spernendum est, cum possibilitas praesumatur & aliunde firmetur. Interim demonstratio non est perfecta, quia aliquid supponit tacite, nempe divinæ naturæ possibilitatem. Neque opus erat ambagibus de ente perfectissimo & existentia inter perfectiones computata; suffecerat, sic argumentari: Ens, ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibile (seu si habet essentiam), existit (est axioma identicum seu indemonstrabile); Deus est ens, ex cujus essentia sequitur existentia (est definitio); Ergo Deus, si est possibilis, existit. Ita vides simul, quomodo' argumentum reducatur ad syllogismum quendam primitivum, cujus præmissæ sunt axioma identicum & definitio; quæ præmissæ nullam amplius probationem capiunt, sed perfecta constant analysi veritatis: quæ qualis sit, in universum non satis animadverterunt, qui Logicam tractarunt.

Diesem Urtheile von Leibniz zufolge suchte Christ. Wolf wirklich zu beweisen, daß der Begriff des höchst-vollkommenen Wesens ein möglicher ist.

Eine neue Wendung giebt Leibniz dem Beweise offenbar, wenn er (l. c. pag. 358.) sagt: On pourroit former une demonstration encore plus simple, en ne parlant point des perfections, pour n'être point arresté par ceux, qui s'aviseroient de nier que toutes les perfections soient compatibles & par conséquent, que l'idée en question soit possible. Car en disant seulement,

que Dieu est un Estre de soy ou primitif, Ens a se, c'est à dire, qui existe par son essence; il est aisé de conclure de cette definition, qu'un tel Estre, s'il est possible, existe; ou plutot cette conclusion est un corollaire qui se tire immediatement de la définition & n'en differt persque point. Car l'essence de la chose n'étant que ce qui fait sa possibilité en particulier, il est bien manifeste, qu'exister par son essence est exister par sa possibilité. Et si l'estre de soy étoit defini en termes encore plus approchans, en disant que c'est l'Estre, qui doit exîster parce qu'il est possible, il est manifeste que tout ce qu'on pourroit dire contre l'existence d'un tel étre, servit de nier sa possibilité.

On pourroit encore faire à ce sujet une proposition modale qui seroit un des meilleurs fruits de toute la Logique: savoir que si l'Estre necessaire est possible, il existe. Car l'Estre necessaire & l'Estre par son Essence ne sont qu'une même chose. Ainsi le raisonnement pris de ce biais paroit avoir de la solidité; & ceux qui veulent que des seules notions, idées, definitions ou essences possibles on ne peut jamais inferer l'existence actuelle, retombent en effet dans ce que je viens de dire, c'est à dire qu'ils nient la possibilité de l'Estre de soy. Mais ce qui est bien à remarquer, ce biais même sert à faire connoitre qu'ils ont tort, remplit enfin le vuide de la demonstration. Car si l'Estre de soy est impossible, tous les êtres par autruy le sont aussi, puisqu'ils ne sont enfin que par l'Estre de soy;

ainsi rien ne sauroit exister. Ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale, égale à la précédente & qui jointe avec elle acheve la démonstration. On la pourroit enoncer ainsi: si l'Estre nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible. Il semble que cette demonstration n'avoit pas été portée si loin jusqu'ici; cependant j'ai travaillé aussi ailleurs à prouver que l'Estre parfait est possible.

Dieſe Gedanken von Leibniz erinnern auf ſehr natürliche Weiſe an Kant's einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeyns Gottes (Vermiſchte Schriften. Bd. II. S. 55. folg.); wo Kant zu beweiſen ſucht, daß alle Möglichkeit in irgend etwas Wirklichem gegeben iſt, entweder in demſelben als eine Beſtimmung oder durch daſſelbe als eine Folge, und daß dieſes Wirkliche, worin und wodurch alles Denkliche gegeben iſt, ein ſchlechterdings nothwendiges ſey; auch an Moſes Mendelsſohn's Morgenſtunden.

§. 503.

Das kosmologiſche Argument ſchließt, indem es den Grundſatz, das Endliche und Bedingte müße gegründet ſeyn in einem Unendlichen und Unbedingten, als Oberſatz annimmt, von dem Daſeyn endlicher und bedingter Dinge (a contingentia mundi) auf das Daſeyn Gottes.

§. 504.

Der phyſikotheologiſche Beweis behauptet in dem Oberſatze, ein nach Zwecken eingerichtetes und geord-

netes Werk könne hervorgehen nur aus der Caussalität eines Wesens, das Verstand und Willen hat und schließt von der zweckmäßigen Einrichtung und Ordnung der Welt auf das Daseyn Gottes.

§. 505.

Das moralische Argument stellt Tugend und eine ihr proportionirte Glückseeligkeit als das höchste Gut und nothwendige Idee der praktischen Vernunft auf und postulirt, weil jenes höchste Gut wenigstens nach dem einen Bestandtheile (der Glückseeligkeit) weder durch die Caussalität der Natur noch durch die Caussalität des Menschen realisirt werden kann, das Daseyn Gottes. *)

§. 506.

Bey der Prüfung dieser Beweise muß darauf Rücksicht genommen werden, ob sie

1) überhaupt und an und für sich betrachtet richtig seyen;

---

*) Der moralischen Argumentation hat man bekanntlich mancherley Wendungen gegeben; Kant selbst schlägt in seiner Kritik der reinen Vernunft einen andern Weg ein, als in seiner Kritik der praktischen Vernunft; hier ist von den mancherley Wendungen diejenige herausgehoben worden, welche die bekannteste geworden ist. Vergleiche Kant's Kritik der praktischen Vernunft.

2) ob sie dazu dienen, unsere Lehre von Gott zu bestätigen.

§. 507.

Bey dem ontologischen Beweise liegt zum Grunde der Begriff des höchst-vollkommenen Wesens d. h. desjenigen, welches alle Vollkommenheiten in sich begreift. Er kann also auch nur denjenigen dienen, welche sich Gott als das Ens summe perfectum in diesem Sinne denken, wenn es richtig ist.

§. 508.

Was aber die Richtigkeit und Bündigkeit des Beweises anbelangt; so kommt es darauf an:

1) ob die Idee Gottes, als eines Entis summe perfecti in dem angegebenen Sinne, nicht eine willkührliche, sondern wahre und nothwendige Idee sey?

2) ob die Existenz als Merkmal, Eigenschaft, Vollkommenheit dieses Entis summe perfecti gedacht werden könne oder gar müße?

3) ob man, wenn die Existenz so gedacht werden kann und muß, daraus, daß das Ens summe perfectum mit dieser Vollkommenheit gedacht werden muß, schließen könne, es existire?

§. 509.

Man kann aber zeigen,

1) daß die Idee Gottes, als eines Entis summe

perfecti; d. h. als eines Wesens, daß alle Vollkommenheiten in sich begreift, keine nothwendige sey und selbst von denjenigen welche das ontologische Argument vertheidigen, nicht angenommen werde;

2) daß die Existenz nie als Vollkommenheit eines Wesens gedacht werden könne, viel weniger als Vollkommenheit eines Begriffes oder einer Idee; sondern nur als dasjenige, wodurch das Wesen und der Begriff als ein Wirkliches gesetzt sind;

3) daß in keinem Falle daraus, daß das Ens summe perfectum als existirend gedacht werden müße, geschlossen werden könne, es existire*). Berufen sich die Vertheidiger des ontologischen Argumentes darauf, daß die Existenz des Entis summe perfecti eine ewige und nothwendige sey; so sagen sie damit nichts anderes, als: wenn das Ens summe perfectum ist, so ist es nicht auf eine blos mögliche und zufällige Weise, sondern auf eine ewige und nothwendige; daß es aber ist, ist ein nothwendiger, a priori gültiger Satz **).

---

*) Alle diese Einwürfe hatte man schon dem Carteſius gemacht (vergleiche namentlich, was den zweiten Einwurf betrifft, Object. V. pag. 199.) und Carteſius stellt in

seinen Princip. philos. I. Prop. 14. seq. den Beweis so dar:

Considerans (mens) inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse entis summe intelligentis, summe perfecti, quæ omnium longe præcipua est, agnoscit in ipsa existentiam non possibilem & contingentem, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit, sed omnino necessariam & æternam. Atque ut ex eo, quod, exempli caussa, percipiat in idea trianguli necessario contineri, tres ejus angulos æquales esse duobus rectis, plane sibi persuadet, triangulum tres angulos habere æquales duobus rectis; ita ex eo solo, quod percipiat existentiam necessariam & æternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens summe perfectum existere. Magisque hoc credet, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat. Ex hoc enim intelliget, istam ideam entis summe perfecti non esse a se effectam nec exhibere chimæricam quandam, sed veramet immutabilem naturam, quæque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur. Hoc, inquam, facile credet mens nostra, si se prius omnino praejudiciis liberarit. Sed quia sumus assueti, reliquis omnibus in rebus essentiam ab existentia distinguere, atque etiam varias ideas rerum, quæ nunquam sunt aut fuerunt, ad arbitrium effingere; facile contingit, cum in entis summe perfecti contemplatione non sumus plane defixi,

ut dubitemus, an forte ejus idea sit una ex iis, quas ad arbitrium effinximus aut saltem, ad quarum essentiam existentia non pertinet.

Uebrigens muß bemerkt werden, daß des Cartes bey seiner Idee etwas anderes und mehr denkt, als wir bey unserem Begriffe. Unter der Cogitatio versteht er illud omne, quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus; und ideae nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, percujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum. Die Idee bezieht sich also immer auf eine cogitatio, also auf etwas, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind; die idea Dei auf etwas, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind. Jene Argumentation ist also wohl zu nehmen als Entwicklung des unmittelbaren Bewußtseyns von der ewigen und nothwendigen Existenz Gottes (Clodius Grundriß der allg. Religionslehre S. 85. scheint zu meinen, jene Erklärnngen von Cogitatio und Idea gehören dem Spinoza an, als Cartesens Commentator; sie sind aber wörtlich aus Carteſius geschöpft. cfr. Oper. philos. Francofurti. 1692. S. 74.)

**) Vergl. Schelling's philos. Schrift. Bd. I. S. 152.

§. 510.

Da in dem kosmologischen Argumente der Schluß der Form nach richtig ist; so wäre nur die Materie desselben zu untersuchen, d. h.

1) ob die Prämissen richtig seyen?

2) ob in dem Schlußsatze liege eine Bestätigung der Lehre von Gott?

§. 511.

Was die Prämissen betrifft; so

1) liegt dem Obersatze zum Grund die falsche, durchaus nicht angemessene, Ansicht des Absoluten, als ob es wäre nur, wenn und sofern ein Bedingtes und Endliches ist. Noch auffallender wird dieses, wenn man die Gültigkeit des Satzes, daß, wenn ein Bedingtes ist, auch ein Unbedingtes seyn müße, auf dem Wege der Reflexion erst beweisen will *).

2) Wenn in dem Untersatze die Welt dargestellt wird als etwas zufälliges und bedingtes; so so kann darunter verstanden werden die Welt nur, sofern sie endlich und dem Wechsel und der Veränderung unterworfen ist d. h. so wie sie erscheint.

---

*) Wie z. B. Wolf. — Spinoza sagt Ep. XXIX. Quare vis argumenti non in eo sita est. quod impossibile sit dari actu infinitum aut progressus caussarum in infinitum, sed tantum in eo, quod supponatur, res, quæ sua natura non necessario existunt, non determinari ad existentiam a re sua natura necessario existente.

Der Einwurf Kant's, daß der kosmologische Beweis den ontologischen zu Hilfe nehme, ist ungegründet.

§. 512.

Anlangend den Schlußsaz; so wird in demselben

1) das Unbedingte nur insofern als seyend gesetzt, als ein Endliches und Bedingtes ist; und

2) auch nichts weiter als ein unbedingter Urgrund alles Endlichen und Bedingten, was auf der einen Seite keines Beweises fähig ist, aber auch keines Beweises bedarf und womit auf der andern Seite die Idee Gottes nicht erschöpft ist.

§. 513.

In dem physikotheologischen Argumente kommt es wieder an

1) auf die Wahrheit der Prämissen,

2) darauf, wieviel in dem richtig-gezogenen Schlußsatze für die Bestätigung unserer Lehre von Gott liegt?

§. 514.

Was den Obersatz betrifft; so kann

1) der Satz: das nach Zwecken eingerichtete und geordnete Werk kann hervorgehen nur aus der Caussalität eines Wesens, das Verstand und Willen hat, nur so verstanden werden: das nach Zwecken eingerichtete und geordnete Werk kann, sofern es so eingerichtet uud geordnet ist, d. h. die zweckmäßige Einrichtung und Ordnung

kann hervorgehen nur aus der Caussalität eines Wesens, das Verstand und Willen hat.

2) Die Consequenz dieses Satzes kann zwar nicht mit geometrischer Strenge erwiesen werden; wir sagen aber mit Kant: „Man muß gestehen, daß wenn wir einmal eine Ursache von der zweckmäßigen Einrichtung der Natur nennen sollen, wir nicht sicherer verfahren können, als wenn wir der Analogie unserer zweckmäßigen Erzeugungen folgen. Die Vernunft würde es bey sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Caussalität, welche sie kennt, übergehen wollte zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, welche sie nicht kennt.

3) Indessen gilt der Satz das, was er für den physikotheologischen Beweis gelten soll, erst dann, wann erwiesen ist, daß der Gegensatz zwischen Materie und Geist ein wirklicher und wesentlicher sey. Nur dadurch kann die für den physikotheologischen Beweis allerdings bedenkliche und gefährliche Bemerkung, welche Kant, den Geist der neuesten Naturphilosophie voraus ahnend, nur im Vorübergehen macht, daß die freywirkende Kraft der Natur alle Kunst und vielleicht selbst sogar die Vernunft zuerst möglich mache (Krit. d. r. V. S. 654.), beseitiget werden.

§. 515.

Anlangend den Untersatz; so ist zwar

1) keinem Zweifel unterworfen, daß die Welt, soweit wir sie erkennen, zweckmäßig eingerichtet und geordnet sey, und daß man mit Recht diesen Begriff auf die ganze Welt überträgt, weil der Theil nicht bestehen könnte, wenn das Ganze nicht zweckmäßig eingerichtet wäre. — Aber

2) die Erfahrung, worauf sich das Argument zunächst beruft, kann doch keine vollständige Auskunft geben darüber, wie weit die zweckmäßige Einrichtung und Ordnung reiche, und ob in der Welt eine vollendete Einheit der Zwecke sey.

§. 516.

Nimmt man diese Bemerkungen über die Prämissen zusammen; so ergeben sich über den Schlußsatz folgende:

1) In demselben kann behauptet werden nur dieses, daß die zweckmäßige Einrichtung und Ordnung der Welt ihren Grund habe in der Caussalität eines Wesens, das Verstand und Willen hat (Weltbaumeister).

2) Ob aber dieses Wesen ein absolut-selbstständiges und ewiges, oder abhängiges und entstandenes sey und Eines, geht unmittelbar aus der Argumentation nicht hervor, ebensowenig eine voll-

ständige und bestimmte Erkenntniß seiner Eigenschaften.

3) Ueberall endlich liegt zum Grunde die Voraussetzung, daß der Gegensatz zwischen Geist und Materie ein wirklicher sey und wesentlicher *).

§. 517.

Ein befriedigenderes Resultat scheint sich zu ergeben, wenn man den kosmologischen und physikotheologischen Beweis mit einander verbindet, aus jenem die Idee eines unbedingten Urgrundes aller endlichen und bedingten Dinge ableitet und aus diesem, daß dieser Urgrund ein intelligentes Wesen seyn müße. Indessen wird immer vorausgesetzt, daß das Geistige auf eine wirkliche und wesentliche Weise der Materie entgegengesetzt sey; und der Begriff allmählich zusammengesetzt auf eine unvollständige Weise.

§. 518.

Das moralische Argument endlich beruht auf folgenden Sätzen;

1) Das höchste (vollendete) Gut ist Tugend mit einer ihr proportionirten Glückseligkeit;

2) Dieses höchste Gut sollen wir befördern, zu realisiren suchen;

---

*) Vergl. Kant's Kritik der reinen Vernunft und ebendesselb. Kritik der Urtheilskraft.

3) es muß also auch möglich seyn;

4) möglich ist es aber nur, wenn die Natur mit den Zweken unseres sittlichen Strebens übereinstimmt;

5) da nun diese Uebereinstimmung nicht durch uns hervorgebracht, auch nicht von der Natur erwartet werden kann, sondern nur von einer von uns und der Natur verschiedenen und über uns und die Natur erhabenen Ursache, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Caussalität hat; so ist also

6) das höchste Gut nur möglich, sofern eine solche oberste Ursache der Natur angenommen wird.

Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftiges Wesen) und die Caussalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott.

So gewiß wir uns für verbunden halten müßen, das höchste Gut zu befördern, so gewiß müßen wir das Daseyn Gottes annehmen, oder: es ist moralisch nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen.

§. 519.

Alles kommt nun darauf an:

1) ob die aufgestellte Idee des höchsten Gutes eine wahre und nothwendige oder falsche und willkührliche ist?

2) ob darin, daß wir das höchste Gut realisiren sollen, aber nicht können, ein Grund liege, der uns berechtige, das Daseyn Gottes anzunehmen, als desjenigen Wesens, durch dessen Causalität jene Realisirung möglich und wirklich wird?

3) Was mit diesem Argumente gewonnen sey für die Lehre von Gott?

§. 520.

Daß die aufgestellte Idee des höchsten Gutes eine wahre und nothwendige sey, bezweifelt man mit Recht, wenn man

1) den von Kant gegebenen Begriff der Glückseligkeit betrachtet *)

und

2) dann bedenkt, daß er diese Glückseligkeit auf der einen Seite darstellt als ein Bedürfniß unserer endlichen sinnlichen Natur und auf der andern als etwas, was in dieser Periode des Daseyns nicht realisirt wird.

*) Vergl. Kritik der r. V. S. 834. Kritik praktisch. Vern. S. 266.

§. 521.

Anlangend den andern Satz (§. 519.); so ist es verkehrt, etwas als praktische Forderung aufzustellen, wovon die Möglichkeit noch nicht dargethan, ja sogar die Unmöglichkeit der Ausführung zugestanden ist, und aus der Nothwendigkeit des praktischen Gebotes die Wirklichkeit derjenigen Bedingung abzuleiten, unter welcher die Erfüllung des Gebotes erst möglich wird.

§. 522.

Was den dritten Satz betrifft (§. 519.) so folgt

1) aus dem Argumente nur dieses, daß der Glaube an Gott nothwendig sey um eines Bedürfnisses unserer endlichen sinnlichen Natur willen —

2) Wenn nun dieses auch ein hinreichender Grund wäre, das Daseyn Gottes anzunehmen, so wäre doch Gott nach dieser Lehre für nichts anderes da, als daß er die menschliche Tugend mit Glükseligkeit belohne.

§. 523.

Ueberhaupt erscheint in allen diesen Beweisen (den ontologischen ausgenommen) das göttliche Wesen als um eines andern willen daseyend; das Unbedingte um des Bedingten willen, der Verstand um der zweckmäßigen Einrichtung der Welt

willen, der moralische Wille um des höchsten Gutes oder eigentlich um der Glükseligkeit willen.

§. 524.

Berufen sich einige auf ein ursprüngliches Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von einem Höheren und insbesondere auf das Gewissen; so liegt hier allerdings die erste unmittelbare Ahnung Gottes; aber diese Ahnung bedarf der Deutung und Entwicklung durch die philosophische Reflexion und nun erst ist in dem Menschen klar und hell aufgegangen das höhere oder tiefere Bewußtseyn, daß er nicht in sich und in dem Endlichen, auch nicht für sich und für das Endliche, sondern durch Gott und um Gottes willen lebt, durch welchen alles, was ist, bestimmt wird und bestimmt seyn soll, welcher also der Anfang und das Ende, der Grund und Zwek der Welt ist.

§. 525.

Dieses leitet uns auf eine weitere Entwicklung der Lehre von Gott, sofern er betrachtet wird als Schöpfer der Natur. (§. 484.)

§. 526.

Da nach den aufgestellten allgemeinen Sätzen (§. 468. — §. 483.) Gott insofern Schöpfer der Natur ist, als er die Materie zum Werkzeuge oder Organe seiner äußeren Offenbarung macht, dieselbe

bildet und bestimmt, da die Natur also dadurch entsteht, daß die an sich unbestimmte und gestaltlose Materie durch das ewige geistige Princip gebildet, bestimmt und belebt wird; so hätten wir uns vor allen Dingen

1) eines bestimmten Begriffes der Materie zu versichern;

2) dessen, daß die Natur nur aus der Verbindung und Vermählung des geistigen Princips mit dem materiellen erklärt werden könne; andere Ansichten also unbefriedigend seyen.

Dieses leitet uns auf die

Rationale (speculative) Physiologie (Naturlehre).

§. 527.

Wir wollen vor allen Dingen

1) den Gegenstand und Umfang,

2) die Aufgabe dieses Theiles unserer Wissenschaft bestimmen; und

3) die verschiedenen möglichen Ansichten angeben.

§. 528.

Der Gegenstand der speculativen Naturlehre ist die Natur. Der Umfang, den man der speculativen Naturlehre giebt, wird verschieden seyn, je nachdem man das Wort: Natur in verschiedenem Umfange nimmt. Unter der Natur versteht man nun -

1) entweder den Inbegriff alles deſſen, was da iſt und erſcheint —

2) oder nur einen Theil deſſelben, nämlich den Inbegriff des ſogenannten materiellen Daſeyns und ſeiner Erſcheinungen, mit Ausſchlieſſung des Geiſtigen.

§. 529.

Da aber in der ſpeculativen Naturlehre

1) erſt vollkommen entſchieden werden ſoll, ob und wie weit jene Unterſcheidung zwiſchen dem materiellen und geiſtigen Daſeyn gegründet iſt;

2) noch nicht ausgemacht iſt, ſondern erſt entſchieden werden ſoll, ob, wenn auch die Unterſcheidung zwiſchen Geiſt und Materie gegründet iſt, das materielle Daſeyn für ſich ſey und für ſich begriffen werden könne; ſo kann der Begriff der Natur nicht beſchränkt werden, ſondern er muß hier bezeichnen den Inbegriff alles deſſen, was was da iſt und erſcheint.

§. 530.

Was die Aufgabe der ſpeculativen Naturlehre betrifft; ſo iſt die ſpeculative Naturlehre

1) wohl zu unterſcheiden von der Naturgeſchichte, welche die ſinnlichen Eigenſchaften und Merk-

male der zur Natur gehörenden Dinge betrachtet und aufzählt und nach der Verschiedenheit und Aehnlichkeit dieser Merkmale die Dinge in Classen sondert und vereiniget;

2) wohl zu unterscheiden von der (empirischen) Physik, welche die Kräfte der Körperwelt zu messen und zu berechnen, und auf diese Art die Veränderungen der Körperwelt auf Gesetze zurückzuführen sucht.

§. 531.

Die spekulative Naturlehre hat das Innere der Natur (in dem oben angenommenen umfaßenden Sinne) zu ihrem Gegenstande, will eine Realdefinition, und zwar eine genetische Real-Definition der Natur. Daher die sogenannte Construction a priori.

§. 532.

Eine solche Wissenschaft ist uns aufgegeben durch die Richtung unseres höheren Erkentniß-Vermögens, welches

1) die ursprünglichen Kräfte und das innere Triebwerk der Natur zu erforschen; und

2) daraus die Natur als ein innerlich zweckmäßig gebildetes d. h. organisches, belebtes und beseeltes Wesen zu begreifen sucht *).

*) Vergl §. 96. folg.

§. 533.

Da nun aber jene ursprünglichen Kräfte und jenes innere Triebwerk kein Gegenstand der Wahrnehmung sind, so fragt es sich: wie man zur Erkenntniß derselben und also zur Erklärung der Natur gelangen könne?

§. 534.

Da die ursprünglichen Kräfte und das innere Triebwerk zwar nicht Gegenstand der Wahrnehmung sind, aber doch in dem, was da ist und geschieht, erscheinen; so kann man den Weg der Erfahrung, Beobachtung, und Versuche einschlagen und vermittelst der Reflexion und Abstraktion das Ursprüngliche zu entdecken suchen. Dieser Weg ist mühsam und lang.

§. 535.

Schneller hoffte man zum Ziele zu gelangen, wenn man, was man in der Natur unmittelbar nicht finden kann, in sie schlechthin setzte und hineinlegte.

§. 536.

Da aber dasjenige, was man in die Natur hineinlegt, insofern keinen andern Werth hat, als den Werth einer Voraussetzung oder Hypothese, und die darauf gegründete Wissenschaft also auch insofern einen blos hypothetischen Werth; so fragt

es sich: wie man dem bis jetzt blos hypothetisch-gültigen den Werth der wirklichen Wahrheit geben könne?

§. 537.

Dieses ist möglich, wenn

1) jene Voraussetzung oder Hypothese aus einer klaren und richtigen Anschauung der Natur genommen ist;

2) man zeigen kann, die Voraussetzung seye ebenso nothwendig, als der Begriff der Natur selbst —

3) die Voraussetzung durch die empirische Probe bestätiget wird. — Denn woferne nicht aus dieser Voraussetzung alle Naturerscheinungen sich erklären lassen, wenn in dem ganzen Zusammenhange der Natur eine einzige Erscheinung ist, die nicht nach jenem Principe nothwendig ist oder ihm gar widerspricht; so ist die Voraussetzung ebendadurch schon als falsch erklärt.

cfr Schellings Einleitung zu seinem Entwurfe eines Systems der Naturphilosophie. S. 10, 11.

§. 538.

Auf diese Art begegnen sich die zwey Wege; und nur wenn man auf beyden wandelt, wird man in Entdeckung der Wahrheit glücklich seyn.

§. 539.

So bestimmt und geleitet erscheint die speculative

Naturlehre als eine durch das höhere Erkenntnißvermögen geforderte Wissenschaft, die nichts abentheuerliches und ungereimtes an sich hat.

§. 540.

Die Hindernisse und Widerwärtigkeiten, welche sich der speculativen Naturlehre hie und da in den Weg stellten und stellen, rühren vornemlich daher:

1) von der Beschränktheit ihrer Widersacher, Unfähigkeit, sich zu einer allgemeinen, umfassenden Ansicht zu erheben; noch mehr aber

2) von den Fehlern und Verirrungen, in welche ihre Vertheidiger gefallen sind, indem sie bald alle Erfahrung, alle Beobachtungen und Versuche verschmähten und behaupteten, daß sie zum voraus alles wissen, was die Natur, nach ihren Ideen sich fügend, thun könne und müße, bald jeden augenblicklichen Einfall sogar für eine Idee ausgaben; *)

---

*) Schelling sagt: der Satz, die Naturwissenschaft müße alle ihre Sätze a priori ableiten können, ist häufig so verstanden worden: die Naturwissenschaft müsse die Erfahrung ganz und gar entbehren und ohne alle Vermittelung der Erfahrung ihre Sätze aus sich herausspinnen können, welcher Satz so ungereimt ist, daß selbst Einwürfe dagegen Mitleiden verdienen.

5) von den Resultaten, auf welche die speculative Naturlehre zu führen schien.

§. 541.

Man sagt, die speculative Naturlehre müße sich bey ihren Erklärungen innerhalb der Natur beschränken und dürfe nicht übergehen zu einem übernatürlichen Principe. Was diesen Satz betrifft; so ist es zwar allerdings wahr, daß man in die Natur nichts hineinlegen dürfe, was nicht in ihr ist, aber auf der andern Seite ist es auch wahr, daß man, um die Natur zu erklären, auf etwas zurückgehen muß, was vor der Natur und über der Natur ist.

§. 542.

Was die verschiedenen möglichen Ansichten betrifft (§. 527.) über die ursprünglichen Principien oder Kräfte der Natur; so lassen sie sich für unseren Zweck auf folgende Weise eintheilen: Alles dreht sich um die Frage über den Gegensatz zwischen dem Geistigen und der Materie; und da sagen denn

1) Einige, der Gegensatz zwischen Geist und Materie ist ein wesentlicher und absoluter; dagegen

2) Andere, der Gegensatz zwischen Geist und Materie ist nicht ein wesentlicher und absoluter. Von diesen setzen wieder

a) ein Theil den einen oder den andern jener Gegensätze als das ursprüngliche und wesentliche Element aller Dinge — also

α) entweder die Materie, d. h. das im Raume ausgedehnte und den Raum erfüllende Wesen als das ursprüngliche und wesentliche Element aller Dinge; hier wird das Geistige materialisirt;

β) oder das geistige Princip als das ursprüngliche und wesentliche Element aller Dinge; hier wird die Materie spiritualisirt.

b) ein anderer Theil keinen jener Gegensätze als ein ursprüngliches und wesentliches Element aller Dinge, sondern beide, Materie und Geist, als abgeleitete Folgen oder Producte einer und derselben Grundprincipien oder Grundkräfte in verschiedenen Potenzen.

§. 543.

Ueberlegt man, worauf es bey jeder dieser Ansichten ankommt, so haben

1) diejenigen welche die Materie als das ursprüngliche und wesentliche Element aller Dinge betrachten, zu beweisen

a) daß die Materie d. h. das im Raume ausgedehnte und den Raum erfüllende Wesen als ein ursprüngliches gedacht werden könne;

b) daß sich aus diesem Wesen die Natur erklären lasse;

c) daß das geistige dem Wesen nach gleichartig sey mit dieser Materie.

§. 544.

2) Diejenigen, welche das geistige Princip als das ursprüngliche und wesentliche Element aller Dinge betrachten, müßen beweisen,

a) daß das Geistige als ein ursprüngliches gedacht werden könne;

b) daß sich aus diesem die Natur erklären lasse;

c) daß die Materie als dem Geistigen gleichartig gedacht werden könne.

§. 545.

3) Diejenigen, welche die Materie und das Geistige als abgeleitete Producte derselben Grundprincipien denken, müßen beweisen,

a) daß weder die Materie noch das Geistige als ein ursprüngliches gedacht werden könne;

b) daß beide als abgeleitete Produkte derselben Principien gedacht werden können.

§. 546.

4) Diejenigen endlich, welche behaupten, zwischen Geist und Materie sey ein wesentlicher Gegensatz, müßen beweisen

a) daß sich Geist und Materie weder auf einander noch auf ein gemeinschaftliches Drittes reduciren lassen;

b) daß von der Materie ein solcher Begriff genommen werden könne, bey welchem die reelle Verbindung zwischen Geist und Materie wenigstens nichts widersprechendes sey.

§. 547.

In der folgenden Darstellung suchen wir die Rücksicht auf das innere wissenschaftliche Verhältniß der verschiedenen Ansichten mit der Rücksicht auf ihre historische Entwicklung zu verbinden.

§. 548.

Erste Haupt-Classe der naturphilosophischen Theorien. Hauptsatz: die Materie, d. h. das im Raume ausgedehnte und den Raum erfüllende Wesen ist ein gegebenes Grundprincip der Natur.

§. 549.

Diese Materie wurde nun aber auf verschiedene Arten gedacht; von welchen wir die zwey wichtigsten ausheben. Sie wurde gedacht

1) als ein form- und-qualitäten-loses Wesen, ausgedehnt im Raume, leidend, träg, ohne Bewegung *).

*) Cic Acad- Quæst. I, 6. Subjectam putant (Academiei &[Peripatetici) omnibus fine ulla ſpecie atque carentem

§. 550.

Bey dieſer Anſicht von der Materie bedurfte man offenbar eines zweyten Principes, um die Form, die Qualitäten und die Bewegung zu erklären*).

---

omni illa qualitate materiam quandam, ex qua omnia expreſſa atque efficta ſint, quæ tota omnia accipere poſſit omnibusque modis mutari atque ex omni parte eoque etiam interire non in nihilum, ſed in ſuas partes, quæ infinite ſecari ac dividi poſſint, cum sit nihil omnino in rerum natura minimum, quod dividi nequeat; quæ autem moverentur, omnia intervallis moveri; quae intervalla item infinite dividi poſſint.

Plut. de phil. decretis I, q. *Αριστοτέλης καὶ Πλάτων τὴν ὕλην σωματοειδῆ καὶ ἄμορφον, ἀνείδειον, ἀσχηματιστὸν, ἀποῖον μὲν, ὅσον ἐπὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει, δεξαμένην δὲ τῶν εἰδῶν, οἷον τιθήνην καὶ ἐκμάγειον, καὶ μητέρα γενέθαι.*

*) Cic. Acad. Quæſt. I. 2. noſtra tu phyſica noſti, quæ contineantur ex effectione et ex materia ea, quam fingit & format effectio. ibid Cap. 6. De natura autem ita dicebant (Academici & Peripatetici), ut eam dividerent in res duas, ut altera eſſet efficiens, altera autem quaſi huic ſe præbens, ea quæ efficeretur aliquid. In eo, quod efficeret, vim eſſe cenſebant, in eo autem, quod efficeretur, materiam quandam, — — Et cum

§. 551.

Dieſes andere Princip wurde gedacht als noch materiell, aber als feinere Materie, die mit ihrer eigenthümlichen Kraft alles durchdringen, beleben und beſeelen kann; und dieſe Eigenſchaften glaubte man (aus erklärbaren Gründen) zu finden namentlich in dem Feuer oder Lichte *).

---

ita moveatur illa vis, — & cum ſic ultro citroque verſetur, & materiam ipſam totam penitus commutari putant & illa effici, quæ appellant qualia.

Ebenſo die Stoiker. Diog Laert. VII. 134. δοκει αὐτοις ἀρχας εἰναι των ὁλων δυο, το ποιουν και το πασχον. το μεν οὐν πασχον εἰναι την ἀποιον οὐσιαν, την ὑλην.

Senec. Ep. 65. Stoici nostri, duo eſſe in rerum natura, ex quibus omnia fiant, cauſam & materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata, ceſſatura, ſi nemo moveat. Cauſa autem, id eſt ratio, materiam format & quocunque vult, versat, ex illa varia opera producit. Eſſe debet ergo, unde aliquid fiat, deinde a quo fiat; hoc cauſſa eſt, illud materia.

Vergl. auch Sext Empir. advers. Mathematicos Lib. IX. (advers. Physic.) 4 seq.

*) Hieher gehören vorzüglich die Stoiker; die Hauptſätze, die hieher gehören ſind folgende:

1) Cic. Acad. Quæſt. I, 11. Diſcrepabat (Zeno- ſtoicus) etiam ab iisdem (Peripateticis & Academicis), quod

§. 552.

Dieses Princip ist also insbesondere

1) in der unorganischen Natur Ursache der Bewegung und der äusseren Bildung;

2) in der organischen Ursache der inneren Bildung und Entwicklung, des Lebens und der Empfindung;

3) im Menschen endlich auch Princip des Denkens und der geistigen Functionen überhaupt.

---

nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea natura, quæ expers esset corporis nec vero aut quod efficeret aliquid, aut quod efficeretur, posse esse non corpus.

cfr. Senec. Ep. 106. Diog. Laert. VII. 56. Plutarch. de plac. philos. IV, 20.

2) Diog Laert. VII, 156. *δοκει δε αὐτοις την μεν φυσιν εἰναι πυρ τεχνικον, ὁδῳ βαδιζον εἰς γενεσιν, ὁπερ ἐςι πνευμα πυροειδες και τεχνοειδες.* (Dieses Feuer ist aber wohl zu unterscheiden von dem irrdischen (Elementar-) Feuer cfr. Stob. Ecl. phys. p. 57.)

Cic. Acad. Quæst. I, 11. statuebat Zeno, ignem esse ipsam naturam, quæ quidque gigneret & mentem atque sensus.

Stob. Ecl. phys. — *το τεχνικον (πυρ) ἀυξητικον τε και τηρητικον, οἱον ἐν τοις φυτοις ἐσι και ζωοις.* Diog. Laert. VII, 139. 140. 147.

§. 553.

Bey dieser Theorie werden also zwey Principien angenommen, um die Natur zu erklären und es fragt sich:

1) ob diese Principien, so wie sie bestimmt sind, als ursprüngliche gedacht werden können?

2) ob sich aus diesen Principien, wenn sie als solche gedacht werden können, die Natur erklären lasse? (§. 543.)

§. 554.

Was die erstere Frage betrifft, so ist schon früher angezeigt worden, daß sich das im Raume ausgedehnte, also zusammengesetzte und theilbare Wesen als solches, nicht als ein ursprüngliches denken lasse. Nun werden aber in der angeführten Theorie beide Principien so gedacht, also können sie nicht als ursprüngliche angenommen werden.

§. 555.

Daraus, daß beide Principien als materiell, also dem Wesen nach gleichartig gesetzt werden, und doch wieder mit so ganz entgegengesetzten Eigenschaften oder mit einem so ganz entgegengesetzten Charakter, entsteht eine besondere Schwierigkeit; und man hat, wie es scheint, die Wahl nur zwischen zwey Fällen.

1) Will man den angegebenen Begriff der Materie festhalten und bedarf man also eines zweyten Principes, das einen der Materie entgegengesetzten Charakter hat; so muß man sich dasselbe als ein nicht-materielles, von der Materie den Wesen nach verschiedenes vorstellen;

2) Will man dieses nicht, so muß man dieses andere Princip als ein besonderes, von der Materie unterscheidbares ganz aufgeben, und (weil man doch der Form, der Qualitäten und der Bewegung bedarf) die Materie nicht als ein form-qualitäten und bewegungs-loses Wesen setzen, sondern mit Form, Qualitäten und Bewegung. Dieses kann man um so eher, da man ja dem anderen Principe, ob es gleich materiell ist, eine bestimmte Qualität u. s. w. giebt. Warum sollte man nicht der Materie selbst verschiedene Qualitäten u. s. w. geben?

§. 556.

So hätten wir also ein im Raume ausgedehntes und den Raum erfüllendes, mit Formen, Qualitäten und Bewegung begabtes Wesen, die Materie. Da aber ein solches Wesen nicht ursprünglich seyn kann; so könnten die bisherigen Betrachtungen auch auf die Ansicht führen, die Materie, nach dem ge-

gebenen Begriffe, selbst als ein Product zu setzen von entgegengesetzten Principien, von denen das eine die Raumerfüllung giebt, das andere aber die Form.

§. 557.

So liegen in dieser naturphilosophischen Theorie, welche eine der ältesten ist, die Keime von verschiedenen, die nach und nach zu verschiedenen Zeiten ausgebildet worden und sich allmählig aus einander entwickelten.

§. 558.

Was den andern Punct betrifft; so fragt es sich nicht nur

1) ob durch die Einwirkung des formalen Princips auf die Materie, das form-, qualitäten- und bewegungs-lose Wesen, alle Thätigkeit in derselben, als dem Grundstoffe geweckt werde, ob sich aus dieser Einwirkung die verschiedenen Qualitäten erklären lassen, insbesondere die geistigen 1), sondern auch,

---

1) Anm. Cic. Ac. Quaest. I, 7. Quintum genus, e quo essent astra mentesque, singulare, eorumque quatuor, quae supra dixi (aër, ignis, aqua et terra), dissimile Aristoteles quiddam esse rebatur.

Damit vergleiche man Aristot. de Anima. I. 2.

2) ob sich aus dieser Einwirkung die Regel- und Gesetz-mäßigkeit und die innere Harmonie oder Zweckmäßigkeit der Bewegungen und Bildungen erklären lasse 2)

§. 559.

Nach einer andern Ansicht (§. 549.) wurde die Materie, das im Raume ausgedehnte und den Raum erfüllende, gegebene Grundprincip der Natur vorgestellt:

1) als getheilt in unendlich-viele Atomen, oder bestehend aus unendlich-vielen Atomen, die mit verschiedenen Formen sich in verschiedenen Richtungen und mit verschiedenen Geschwindigkeiten bewegen. Man betrachtete dabey die Atomen entweder als durchaus gleichartig, oder gab ihnen verschiedene Qualitäten, und wollte

---

cfr. auch Cic. Ac. Quaest. I, 11. IV, 39. Tuscul. Quaest. I, 10. und damit: Fin. Bon. et Mal. IV, 11. et 14.

2) Die Stoiker dachten sich ihr thätiges Princip nach Diog. Laert. VII, 148. so: ἔστι δὲ φύσις (= thätiges Principp) ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη ὅατα σπερματικοὺς λόγους, ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὐτῆς ἐν ὡρισμένοις χρόνοις. cfr. VII, 137. Cic. Nat. Deor. II, 32. Alii (Stoici) naturam esse censent vim participem rationis atque ordinis, tanquam via progredientem etc. cfr. ibid. II, 8.

aus diesen Atomen die Natur erklären. Dieses ist die sogenannte philosophia corpuscularis, die atomistisch-mechanische Ansicht der Natur (cfr. §. 555. No. 2.) *).

---

*) Diog. Laert. IX, 44. δοκεῖ δὲ αὐτῷ (Δημοκρίτῳ) τάδε· Ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων ἀτόμους καὶ κενόν· καὶ τὰς ἀτόμους δὲ ἀπείρους εἶναι κατὰ μέγεθος καὶ πλῆθος, φέρεσθαι δ' ἐν ὅλῳ δινουμένας, καὶ οὕτω πάντα τὰ συγκρίματα γεννᾶν.

Diog. Laert. X, 40. (Epicur.): τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐσι συγκρίσεις, τὰ δ', ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται. ταῦτα δέ ἐσιν ἄτομα καὶ ἀμεταβλητα.

42. τὰ ἄτομα τῶν σωμάτων καὶ μεσα, ἐξ ὧν καὶ αἱ συγκρίσεις γίνονται καὶ εἰς ἃ διαλύονται, ἀπερίληπτά ἐσι ταῖς διαφοραῖς τῶν σχημάτων. — καὶ καθ' ἑκάσην δὲ σχημάτισιν ἁπλῶς ἄπειροί εἰσιν ἄτομοι, ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἁπλῶς ἄπειροι, ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι. —

43. κινοῦνται δὲ συνεχῶς αἱ ἄτομοι.

54. καὶ μὴν καὶ τὰς ἀτόμους νομίεσον μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματος συμφυῆ ἐσι. — cfr. Cicer. de Finib. I, 4.

§. 560.

Bey dieser Theorie hat man nur Ein Princip, die aus Atomen bestehende Materie. Da aber von der Theilung der Materie in Atomen keine Rechenschaft gegeben wird, sondern dieselben schlechthin gesetzt werden; so kann man richtiger sagen: man habe unendlich — oder — unbestimmbar viele ursprüngliche Principien der Natur. Dieses ist insbesondere da der Fall, wo die Atomen mit verschiedenen Qualitäten gesetzt werden.

§. 561.

Es fragt sich wiederum,

1) ob die Atomen als ursprüngliche Principien gedacht werden können?

2) ob sich aus den Atomen und ihren Eigenschaften die Natur erklären lasse?

§. 562.

Die erstere Frage (§. 561.) muß verneint werden, weil die Atomen Theile eines Ganzen sind, als noch zusammengesetzte und theilbare Körper betrachtet werden, wenn sie auch für das menschliche Vermögen und die menschliche Kunst nicht mehr theilbar sind. Der empirische Physiker mag also bey diesen Atomen allerdings stehen bleiben, (weil hier die Gränze ist für die wirkliche Theilung); für den spekulati-

den Physiker aber ist hier keine Gränze, weil die Atomen ihrem Begriffe nach nicht die ersten Elemente seyn können.

§. 563.

Die andere Frage betreffend, ob sich aus den Atomen und ihrer Bewegung die Natur erklären lasse; so wollen wir zuerst fragen: ob sich aus den Atomen und ihrer Bewegung das Denken, die geistigen Funktionen überhaupt erklären lassen?

§. 564.

Auch diese Frage wird verneint, und der Beweis liegt in folgender Argumentation.

Wenn man sagt: die Atomen seyen das Princip auch des Denkens und der geistigen Funktionen überhaupt; so muß man behaupten entweder: das Subjekt des Denkens sey ein Atom; oder: das Denken und die geistige Thätigkeit überhaupt können angesehen werden als Resultate von der Vereinigung, Zusammenwirkung der Atomen, welche die Körper bilden oder ausmachen *).

§. 565.

Der Atomistiker mag nun das eine oder das an-

*) Plat. Phædo, pag. 92. Cic. Tusc. quasi I, 10. Plutarch. de Placit. IV, 3.

dere annehmen, so muß er doch in jedem Falle zugeben folgendes:

1) Jede Vorstellung ist die Zusammenfassung des Mannigfaltigen in der Einheit, und jede Vergleichung mehrerer Vorstellungen setzt voraus die Beziehung der mehreren Vorstellungen auf die Einheit des vergleichenden Subjekts. Alles Denken aber (im weiteren Sinne) ist Vorstellen des Einzelnen oder Vergleichen des Mehreren; und es wird also bei allem Denken vorausgesetzt die Beziehung des Mannigfaltigen auf die Einheit.

2) Alle sogenannten geistigen Erscheinungen sind in der Einheit des Selbstbewußtseyns, dem Ich vereinigt, in einer Einheit, die bei allem Wechsel der Anschauungen, allen Veränderungen, welchen das Aeußere und der Körper selbst unterworfen ist, im wesentlichen Grunde unwandelbar, identisch bleibt — eine Beziehung des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen auf die identische Einheit.

3) Ebendeßwegen unterscheidet sich das Ich von der Außenwelt und dem Körper, und fühlt sich als ein selbstständiges Wesen.

§. 566.

Wenn der Atomistiker dieses Alles als unläug-

bare Thatsachen zugeben muß; so muß er dieses Alles auch aus seiner Theorie erklären können; oder wenigstens zeigen, daß diese Thatsachen nichts enthalten oder voraussetzen, was seiner Theorie widerstreitet.

§. 567.

Behauptet nun (um von dieser Ansicht auszugehen) der Atomistiker, das Denken und die sogenannten geistigen Thätigkeiten überhaupt seyen das Resultat von der Vereinigung oder Zusammenwirkung der Atomen, welche den Körper ausmachen; so muß er

1) Rechenschaft geben können darüber, daß sie in dieses Verhältniß treten;

2) Er muß erklären können jene Einheit, und zwar jene beharrliche und selbstständige Einheit.

§. 568.

Daß der Atomistiker nicht einmal die Vereinigung der Atomen zu einem körperlichen Ganzen erklären könne, wird in der Folge gezeigt werden.

§. 569.

Noch weniger kann er erklären, wie jene Einheit zu Stande kommt, in welcher das Mannigfaltige gesammelt und concentrirt wird, auf welche alles Mannigfaltige bezogen wird; denn er hat nichts, als die

Vielheit der Atomen, und in dieser Vielheit als solcher kann doch nicht die Einheit liegen.

§. 570.

Noch viel weniger kann er erklären die beharrliche und selbstständige Einheit; diese ist vielmehr nach seiner Theorie etwas widersprechendes.

§. 571.

Es fehlt also bey dieser Ansicht jener Einheits-punkt und jener beharrliche, selbstständige Einheits-Punkt, was das wesentliche der geistigen Thätigkeit ist, weil bey dieser Ansicht Alles zusammengesetzt und dem beständigen Wechsel unterworfen ist.

§. 572.

Angenommen aber auch, der Atomistiker könne bey der angenommenen Ansicht jenen beharrlichen und selbstständigen Einheits-Punkt nachweisen; so ist damit noch gar nicht erklärt, daß diese Einheit eine solche sey', welche sich selbst in allen ihren Zuständen empfinde, und sich selbst erkenne, mit einem Worte: wie die Einheit diejenigen Qualitäten haben oder bekommen könne, welche eigenthümliche Qualitäten des Geistigen sind.

§. 573.

Behauptet man (um auf die andere Ansicht überzugehen), das Subjekt des Denkens und der soge-

nannten geistigen Thätigkeit sey ein besonderer Atome; so kann man zwar jene Selbstständigkeit und Beharrlichkeit gewissermaßen erklären; aber weil doch alle Atomen noch zusammengesetzt sind, so behauptet man, das Zusammengesetzte sey eine Einheit, könne eine Einheit seyn, und in dem zusammengesetzten könne als in der Einheit das Manigfaltige gesammelt, koncentrirt werden; was ein Widerspruch ist.

§. 574.

Angenommen aber auch, es sey eine Einheit; so kann der Atomistiker aus den körperlichen Qualitäten und der Bewegung die geistigen Qualitäten und Wirksamkeit nicht erklären; denn wenn auch die geistige Wirksamkeit an die Bedingung der Zeit gebunden ist, so doch in keinem Falle an die Bedingung des Raumes, um vom Andern nichts zu sagen.

§. 575.

Will aber der Atomistiker Atomen annehmen mit solchen Qualitäten, so gesteht er, diese Atomen unterscheiden sich edendadurch von den Atomen der Körper-Welt, und man kann ihm ferner entgegenhalten, daß ein Wesen von solchen Eigenschaften und solcher Wirksamkeit kein Atom seyn könne *).

*) cfr. Moses Mendelssohn über die Unkörperlichkeit der Seele.

— — — — Phädon, oder über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. 2tes Gespräch.

§. 576.

Wenn sonach der Atomistiker aus seinen Principien die subjektive Natur nicht erklären kann; so fragt es sich weiter: ob er wenigstens die objektive Natur daraus erklären könne?

§. 577.

Nimmt man die Atomen gleichartig an, so ist die Erklärung der Natur unmöglich schon aus dem Grunde, weil es unbegreiflich ist, wie aus der verschiedenen äußeren Bildung und Bewegung gleichartiger Atomen in einander und durch einander die unläugbar verschiedenen Qualitäten sollen entstehen können *).

§. 578.

Aber auch bey der Annahme verschiedener Qualitäten in den Atomen ist die Erklärung unmöglich, aus folgenden Gründen hauptsächlich:

§. 579.

Soll nämlich der Atomistiker aus seinen Atomen die objektive Natur erklären können; so muß er erklären können:

1) wie die einzelnen körperlichen Gestalten gebildet werden;

2) woher in der Bildung der verschiedenen kör-

*) cfr. Leibnitz Opera ed. Dutens. II. Part. II. pag. 56. & 57.

perlichen Gestalten die unverkennbare Regelmäßigkeit;

3) woher die gegenseitige Beziehung der einzelnen Dinge nnd Veränderungen auf einander, durch welche gegenseitige Beziehung die Natur Ein Ganzes wird, und als Ein Ganzes besteht?

§. 580.

Auf die Frage §. 579. 1. kann der Atomistiker keine andere Antwort geben, als indem er sagt: Die Atomen, die sich in verschiedenen Richtungen neben einander und um einander bewegen, hängen sich vermöge ihrer verschiedenen Formen an einander an. Da er aber in seinen Principien keinen Grund nachweisen kann, warum sich gerade diese Atomen neben einander und um einander bewegen, und sich gerade auf diese Weise an einander anhängen; so ist es bei dieser Ansicht rein-zufällig, daß eine einzelne Gestalt entsteht, d. h. die Entstehung derselben ist nicht erklärt. (Scaliger's plastische Kraft.)

§. 581.

Ja, da bei ihm alle Bewegung eine blos mechanische ist, mechanisch aber ins Unendliche fort Bewegung nur aus Bewegung entspringt, die mechanische Bewegung also keinen Anfang in sich hat; so ist

nicht einmal dieses, daß die Atomen sich bewegen, erklärt. (Gott, als der primus motor.)

§. 582.

Kann der Atomistiker dieses nicht erklären (§. 580. 581.); so noch weniger die Regelmäßigkeit in der Bildung der verschiedenen Gestalten. Denn dazu würde erfordert, daß sich gewisse Atomen immer und überall auf dieselbe Weise bewegen und an einander anhängen.

§. 583.

Da der Atomistiker unendlich viele Principien der Natur hat, aber kein Princip der Einheit; so ist nach seiner Ansicht unbegreiflich, wie die Natur als Ein in sich zusammenhängendes und übereinstimmendes Ganze entsteht und besteht.

(Cic. de Fin. Bon. et Mal. I. 6. Illa atomorum turbulenta concursio hunc mundi ornatum efficere non poterit.)

§. 584.

Wäre also auch die Natur eine bloße Maschine, in welcher alle einzelne Theile harmonisch in einander greifen; so wäre sie nach der Ansicht der Atomistik unerklärlich.

§. 585.

Allein die Natur ist mehr, als eine Maschine, die

nur bewegende Kraft besitzt; sie ist ein lebendiges, organisches Wesen, und dieses lebendige organische Wesen ist nach seinen eigenthümlichen und ausgezeichneten Merkmalen für die Atomistik ein Räthsel. Denn wenn bei dem organischen Wesen eine lebendige Entwicklung von innen heraus ist nach einem gleichförmigen Gesetze; so ist in der Atomistik alles nur äußere Verbindung und Mechanismus.

§. 586.

Das Resultat wäre dieses: Das Princip der Atomistik reicht auch zur Erklärung der objektiven Natur nicht zu, also überhaupt nicht zur Erklärung der Natur. — Somit wäre (§. 548—586.) diejenige Theorie beurtheilt, welche behauptet, die Materie, d. h. das im Raum ausgedehnte und den Raum erfüllende Wesen sey das ursprüngliche und wesentliche Element aller Dinge. (§. 542.)

§. 587.

Nimmt man nun das Wichtigste, was über diese Theorie gesagt worden ist, zusammen —

1) daß sie das Geistige aus ihrem Principe nicht ableiten könne, dieses also als ein von der Materie verschiedenes selbstständiges Princip gedacht werden müße; (§. 558. 576.)

2) daß sie auch die objektive Natur nicht erklären könne, hauptsächlich, weil ihr der Anfang der

Bewegung, ein Princip der Gesetzmäßigkeit, der Einheit und des Lebens fehlt; so ist es sehr natürlich, wenn einige neben jenem materiellen Principe auch zum Behufe der Naturerklärung ein geistiges Princip annahmen — Gott. (Cartesius.)

§. 588.

Die Unterscheidung zwischen Geist und Materie beruhte zuerst theils auf einer blos logischen Unterscheidung, theils lag zum Grunde der bisher aufgestellte Begriff der Materie *).

§. 589.

Allein die logische Unterscheidung begründet keinen realen Unterschied des Wesens, und der aufgestellte Begriff der Materie ist so beschaffen, daß, wenn man auch bewiesen hat, das Geistige könne in diesem Sinne nicht materiell seyn, damit noch nicht die Frage beantwortet ist: ob die geistigen und materiellen Dinge dem Wesen nach Eins oder verschieden seyen?

§. 590.

Gesetzt aber auch, die Unterscheidung wäre wohl begründet, so wären doch auch in Beziehung auf Naturerklärung die Schwierigkeiten nicht alle beseitigt.

---

*) Cartesii Meditat. VI.

Denn der angenommene Begriff der Materie ist zu unvollkommenen, man mag sie nun an und für sich betrachten, oder als Gegenstand und Werkzeug der göttlichen Schöpfung.

§. 591.

Dieses führt auf die

IIte Hauptklasse der naturphilosophischen Theorien, auf diejenigen, welche von dem Satze ausgehen: Die Materie, d. h. das im Raume ausgedehnte und den Raum erfüllende Wesen, ist nicht ein ursprüngliches, gegebenes Grundprincip der Natur, weder nach der einen (§. 549.) noch nach der andern (§. 559.) der angeführten Ansichten.

§. 592.

In Beziehung auf die (§. 542. folg.) gegebene Eintheilung werden hier angeführt die Theorien von Leibnitz, Kant, Schelling.

1. Leibniz.

§. 593.

Leibnitz hatte erkannt,

1) daß die Materie als ein im Raum ausgedehntes und den Raum erfüllendes Wesen nicht ein ursprüngliches seyn könne *);

---

*) Leibnitii Opera omnia ed. Dutens T. II. P. I. pag. 32.

2) daß die Natur sich erklären lasse ebensowenig aus einer blos mechanischen Bewegung, als aus einer trägen, todten Masse *).

§. 594.

Diesemnach nahm er ein ursprüngliches thätiges Princip an, welches das innere substantielle Wesen der Dinge ausmacht, und aus welchem alle Er-

---

*) Ibid. pag. 49. sagt Leibniz: Leurs (des Mathematiques) belles manières d'expliquer la nature mécanique ment me charmèrent & je méprisais avec raison la méthode de ceux qui n'employent que de formes ou de facultés, dont on n'apprend rien. Mais depuis ayant tâché d'approfondir les principes même de la Mécanique, pour rendre raison des loix de la Nature que l'expérience faisoit connoitre, je m'appereus que la seule considération d'une masse étendue ne suffisoit pas & qu'il falloit employer encore la notion de la force, qui est très — intelligible quoiquelle soit du ressort de la metaphysique.— Ibid. P. II. pag. 10. A me aliquoties jam est proditum (quod profuturum puto, ne mechanicae naturalium rerum explicationes ad abusum trahantur, in praejudicium pietatis, tanquam per se materia stare possit & mechanismus nulla intelligentia aut substantia spirituali indigeat), originem ipsius mechanismi non ex solo materiali principio mathematicisque rationibus, sed altiore quodam &, ut ita dicam, metaphysico fonte effluxisse.

scheinungen und Wirkungen der Natur hervorgehen — Leibniz nennt dieses Princip ἐντελεχεια, vis, virtus, Kraft, vis interna, activa; vis agendi primitiva; vis agendi immanenter atque adeo vitaliter *).

§. 595.

Diese substantielle Kraft der Natur, behauptete er, müße gedacht werden

a) als einfach (Monas) **);

b) mit einem Bestreben, zu wirken und sich zu verändern, Trieb ***);

c) mit einer Mannigfaltigkeit der Affektionen und Beziehungen, Schema ****).

§. 596.

Jenes Bestreben entspricht dem Begehren, diese Mannigfaltigkeit der Affektionen dem Vorstellen (perceptio); jene substantielle Kraft der Natur ist also

---

*) cfr. l. c. T. II. P. 1. pag. 19. 39. 49. P. II. 53. 54. und an vielen anderen Stellen.

**) cfr. l. c. T. II. P. I. pag. 32.

***) Ibid. pag. 21. 49. — Pag. 32. La simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications. — C'est comme dans un centre ou point tout simple qu'il est le trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent.

dem Wesen nach geistig, identisch mit unserer geistigen Kraft *).

§. 597.

Da aber die endlichen Dinge nicht reine Thätigkeiten sind, so wird außer jener substantiellen Kraft erfordert ein leidendes Princip, entgegengesetzt dem thätigen, ein Princip des Widerstandes, entgegengesetzt dem Princip der Bewegung. Dieses andere Princip ist das materielle; denn die Materie ist nichts anderes, als vis mere passiva, vis resistendi, d. h. die der positiven, geistigen, Kraft entgegengesetzte negative **).

§. 598.

Durch die Vereinigung dieser beiden Kräfte kommt Dasjenige heraus, was wir eine endliche Substanz nennen ***).

§. 599.

In jeder endlichen Substanz haben wir demnach zu unterscheiden

1) eine positiv-thätige Kraft, die das in ihr enthaltene Mannigfaltige der Affectionen zu verändern stets bestrebt ist: — daher es in der Natur keine absolute Ruhe giebt;

---

*) l. c. pag. 49. 21. T. II. P. II. 54. seq.

**) l. c. Tom. II. P. II. pag. 54. seq.

***) l. c. Tom. II. P. II. pag. 14.

2) eine negativ-thätige, beschränkende Kraft, wodurch die Undurchdringlichkeit und andere körperliche Eigenschaften bedingt werden.

§. 600.

Hieraus ergibt sich von selbst, daß es außer der unendlichen Monas, Gott, keinen reinen Geist giebt, aber auch nichts rein-materielles, d. h. absolut-passives, absolut-lebloses oder todtes *).

§. 601.

Der Körper ist eine zusammengesetzte Substanz, d. h. ein Product vieler endlicher Monaden, zusammen wirkender geistiger und materieller Kräfte. Da er das Princip seiner Thätigkeit und Bewegungen in sich selbst hat; so ist er ein Automat oder eine natürliche Maschine, und zwar nicht nur im Ganzen, sondern auch in den kleinsten Theilen noch. Es ist gleichsam eine Maschine eingehüllt in die andere bis ins Unendliche; daher sich aus einem Körper unendlich viele gleicher Art entwikeln, und derselbe sich ins Unendliche reproducirt; mit andern Worten: jeder Körper ist organisch, und die Materie überhaupt ins Unendliche organisirt und belebt **).

*) ibid, P. I. pag. 44. 32.

**) Ib. pag. 32. 43.

§. 602.

In jedem Körper ist eine herrschende Entelechie, die Einheit in der Vielheit, das Centrum von der Peripherie (Monade dominante, centrale, centre substantiel) *).

§. 603.

Je nachdem in den verschiedenen Arten der Körper die herrschende Entelechie oder Monas mehr oder weniger entwickelt ist, theilen sich die Körper in verschiedene, mehr oder minder vollkommene Klassen:

1) In den unorganischen Körpern ist die Entelechie das innere Princip der Veränderungen und Bewegungen; ame materielle, fome enfoncée dans la matière.

2) In den Pflanzen das Princip der organischen Bildung und des organischen Lebens; anima vivens.

3) In den Thieren das Princip des Instinkts, der Empfindung und des Gedächtnisses, eines Analogon der Vernunft; ame, animal.

4) In den Menschen das Princip des Selbstbewußtseyns, der Reflexion und der Vernunft, Geist im eminenten Sinne, Freyheit, Handeln ex causis finalibus, da in den untergeordneten

*) Ibid. pag. 29.

Geschlechtern nur ein Wirken ex causis efficientibus ist.

§. 604.

Jede Monas ist unzerstörlich; der Tod ist nur eine Einhüllung, wie die Geburt nur eine Enthüllung und Entwicklung *).

§. 605.

Jede Monas handelt und entwickelt sich aus sich selbst, ohne von einer andern influirt zu werden. Aber es findet in jenen Handlungen und Entwicklungen der Einzelnen eine allgemeine Uebereinstimmung statt, vermöge der prästabilirten Harmonie **).

---

*) Oper. omn. Tom. II. P. I. S. 29. — Epistol. I. 307. Leibnit. Epistol. ed. Kortholt. T. I. pag. 307. Quin imo sentio, non tantum animum, sed & animal unumquodque praeextitisse ab initio rerum, sed varie transformari, augeri, minui, corpore instar fluminis mutato, anima tamen semper permanente. — Ego ulterius procedo & statuo, quum animal revera nunquam oriatur, revera etiam non interire, & ut vitae initium non est nisi apparens, ita & ejus finem non esse nisi apparentem, & ut generatio animalium nonnisi augmentatio est & evolutio, ita & mortem eorum non esse nisi diminutionem & involutionem, salvo semper aliquo vitae gradu, etsi saepe fit sopori simillimus.

**) Ibid. S. 26. 27.

§. 606.

So ist das Leben jedes endlichen Individuum bedingt durch das Leben aller andern; jede Monas der Spiegel des Universum; unendliche Mannigfaltigkeit mit Ordnung und Uebereinstimmung d. h. unendliche Vollkommenheit *).

§. 607.

Nach dieser Theorie wird behauptet, alle endlichen Dinge seyen das Produkt derselben ursprünglichen Kräfte, einer positiven und negativen — und der Grund der Verschiedenheit unter den endlichen Dingen liege nur darinn, daß in einigen die positive Kraft weniger vollkommen entwickelt ist, in andern mehr; es sey also unter den endlichen Dingen eine Verschiedenheit nicht dem Wesen, sondern dem Grade oder der Potenz nach, keine absolute, sondern relative.

§. 608.

Diese positive Kraft wird gedacht als dem Wesen nach gleichartig mit der geistigen, und also behauptet, die in der objektiven Natur wirkenden positiven Kräfte lassen sich auf die geistigen zurückführen oder reduciren, und die Verschiedenheit der Erscheinungen und Wirkungen habe ihren Grund allein darinn, daß in der objektiven Natur die positive Kraft auf einer nie-

*) Ibid. S. 27.

drigeren Stuffe der Vollkommenheit oder Entwicklung stehe. Die Materie wird zu einer blos beschränkenden, hemmenden Kraft.

§. 609.

Die vorzüglichsten Gründe, welche Leibniz für diese seine Theorie anführt, sind diese:

1) Um die Natur zu erklären, muß in derselben eine positiv-thätige Kraft angenommen werden.

2) Aus keiner andern Kraft lassen sich die verschiedenen Qualitäten in der Natur so leicht erklären, als aus der geistigen.

3) Die Analogie des menschlichen Lebens und seiner verschiedenen Zustände zeugt dafür, daß die geistige Kraft sich in allen denjenigen Zuständen befinden könne und wirklich befinde, in welche sie durch diese Theorie versetzt wird.

§. 610.

Der erste Satz, daß, um die Natur zu erklären, in derselben eine positiv-thätige Kraft angenommen werden müße, muß nach Allem, was über die erste Hauptklasse der naturphilosophischen Theorien gesagt worden ist, ohne Widerrede zugegeben und behauptet werden.

§. 611.

Was den anderen Grund betrifft, daß sich aus

keiner andern Kraft die verschiedenen Qualitäten der Natur so leicht erklären lassen, als aus der geistigen; so ist es allerdings wahr, daß sich aus dem Daseyn der geistigen Kraft in der Natur vieles auf die leichteste und einfachste Weise erklären läßt. Es läßt sich aus ihr erklären der Anfang der Bewegung, weil sie eine innerlich-selbstthätige Kraft ist, die Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit der Bewegungen und Bildungen, endlich das Leben in der Natur.

§. 612.

Ja es sind in der Natur gewiße Erscheinungen vorhanden, welche uns nöthigen, eine auch andern Geschöpfen außer dem Menschen inwohnende geistige Kraft anzunehmen; nämlich die intellektuellen und moralischen Eigenschaften der Thiere.

§. 613.

Verbindet man damit den Satz, daß in der Natur eine allmählige, ununterbrochene Abstufung der Wesen ist, und ein Streben, von Stufe zu Stufe immer Vollkommeneres zu entwickeln und hervorzubringen; so möchte man nicht ohne Grund sich versucht fühlen, das in einer Ordnung unläugbar vorhandene geistige Element als überall in der Natur verbreitet, anzunehmen.

§. 614.

Ebenso ist es in Beziehung auf den dritten Grund nicht zu läugnen, daß die Berufung auf die Analogie des menschlichen Lebens und seiner verschiedenen Zustände sinnreich ist, und einen großen Schein der Wahrheit hat.

§. 615.

Auf der andern Seite ist es aber auch gewiß, daß die Kräfte der objektiven Natur, man mag nun auf ihre Wirkungsweise Rücksicht nehmen, oder auf ihre Qualität, sich auf die geistige Kraft nicht zurückführen lassen.

§. 616.

Das Resultat wäre also dieses: so wenig geläugnet wird, daß die geistige Kraft ihren wesentlichen Antheil hat an der Entstehung und Bildung der Natur, diese ohne jene nicht erklärt werden kann; so wenig kann zugegeben werden, daß die geistige Kraft in allen Dingen die positive sey, so daß alle Kräfte der objektiven Natur nur verschiedene, mehr oder minder vollkommene, Ausdrücke der geistigen Kraft seyen, oder nichts anders, als die geistige Kraft auf verschiedenen Stufen der Entwicklung, mehr oder weniger gehemmt. Dieses aber behauptet Leibniz; denn ob er gleich außer der geistigen Kraft noch eine andere annimmt; so betrachtet er ja diese blos als eine be-

schränkende, hemmende, nicht als eine solche, aus welcher positive Qualitäten hervorgehen. Dieses alles schreibt er der geistigen Kraft zu, und die materielle hat bei ihm nur die Funktion, die geistige Kraft in verschiedenen Graden zu hemmen, wodurch die verschiedenen Arten und Stufen der Naturwesen entstehen.

§. 617.

Somit wäre von den §. 542. aufgezählten verschiedenen naturphilosophischen Theorien auch diejenige beurtheilt, welche behauptet, die geistige Kraft sey das ursprüngliche und wesentliche Element aller Dinge. Sie hat nach dem bisherigen Recht, wenn sie sagt, die geistige Kraft sey ein wesentliches und ursprüngliches Element aller Dinge oder der Natur.

§. 618.

Die Leibniz'sche Lehre wurde bald wieder verdrängt von dem atomistischen Materialismus, der nun aber durch die Entdeckungen in der Geometrie und Mechanik, und später auch in der Chemie sehr ausgebildet und vervollkommnet erschien *).

*) Fr. H. Jacobi: Ueber die Lehre des Spinoza. Neue Ausgabe. S. 320. folg.

II. Kant.

§. 619.

Eine neue Periode in der Geschichte der Natur-Philosophie eröffneten Kant's metaphysische Anfangs-der Naturwissenschaft. — Erste Ausg. 1787.

Da er den Raum und die Zeit für blos subjektive Formen der Anschauung, überhaupt die sinnliche Erkenntniß für bloße Erscheinung hielt; so mußte ihm die bisherige Ansicht der Materie von selbst verschwinden.

§. 620.

Die Materie, welche die unmittelbar vorhergehenden Naturforscher als das vorhandene und gegebene, weiter nicht erklärbare Substrat angenommen hatten, construirte er auf folgende Weise:

1) Die Materie, sagt er, ist das Bewegliche im Raume, und zwar sofern es einen Raum erfüllt; d. h. einem anderen Beweglichen, das in den erfüllten Raum eindringen will, widersteht. Da nun aber dem Beweglichen nur die Bewegung widersteht: so erfüllt die Materie den Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft.

2) Diese bewegende Kraft, sofern sie allem Beweglichen, was in den erfüllten Raum einzudringen

ſtrebt, widerſteht, iſt eine repulſive, zurückſtoßende Kraft, und ſofern ſie den Raum erfüllt, eine Kraft der Ausdehnung, expanſive Kraft.

3) Dieſe ausdehnende, expanſive Kraft kann immer größere und kleinere Räume ins Unendliche erfüllen, und ebenſo der Intenſion nach ins Unendliche verſtärkt oder geſchwächt werden.

4) Sie iſt intenſiv um ſo ſtärker, je kleiner der Raum iſt, den ſie erfüllt, und intenſiv um ſo ſchwächer, je größer der Raum iſt, den ſie einnimmt. Extenſion und Intenſion ſtehen alſo im umgekehrten Verhältniſſe; wie jene zunimmt, nimmt dieſe ab.

5) Nun ſtrebt aber die ausdehnende Kraft ihrer Natur nach, immer größere Räume zu erfüllen, immer weiter und ins Unendliche ſich auszubreiten. Damit wird ihre Intenſität ins Unendliche vermindert, und es würde alſo in der That keine Raumerfüllung, keine Materie ſeyn, wenn nicht

6) die ſich ins Unendliche ausbreitende und zerſtreuende Kraft der Ausdehnung beſchränkt würde. Der Grund dieſer Einſchränkung kann aber nicht in jener Kraft ſelbſt liegen, auch nicht in dem Raume, den ſie erfüllt; denn dieſer iſt an und für ſich nichts, ſondern wird erſt geſetzt durch jene Kraft der Ausdehnung; der Grund

muß demnach liegen in einer der expansiven Kraft entgegengesetzten Kraft — die Anziehung.

7) Diese Anziehungskraft kann auch für sich die Materie nicht constituiren; denn wäre nur Anziehungskraft, so würde alle Materie in einen mathematischen Punkt zusammenfließen, d. h. es würde keine Raumerfüllung, keine Materie seyn.

§. 621.

So haben wir demnach zwei Grundkräfte, welche die Materie wirklich machen; die Materie ist nicht das Erste und Ursprüngliche, sondern das Produkt zweyer entgegengesetzten Kräfte, einer positiven und negativen, ausbreitenden und einschränkenden; Construktion der Materie.

§. 622.

Daß man die Möglichkeit dieser Grundkräfte selbst begreiflich machen sollte, ist eine ganz unmögliche Forderung; sie heißen ebendarum Grundkräfte, weil sie von keiner andern abgeleitet, d. h. gar nicht begreiflich gemacht, oder erklärt werden können.

§. 623.

So trat der atomistischen Ansicht wieder entgegen die dynamische. Das Verhältniß dieser Ansichten zu einander ist dieses: was die atomistische Ansicht

als das letzte, weiter nicht erklärbare Substrat angenommen hatte, stellt die dynamische dar als ein Produkt oder Erscheinung ursprünglicher Kräfte, oder: wenn die erstere sagte: die Materie wirkt durch die Kräfte der Zurückstoßung und Anziehung; so sagt die andere: Die Materie ist nichts als diese Kräfte und ihre Erscheinung.

§. 624.

Die Kant'sche Schrift bezieht sich übrigens nur auf die unorganische Natur, und macht (pag. 81.) sich selbst den Einwurf: daß, wenn wir den Stoff selbst in Grundkräfte verwandeln, wir nicht im Stande sind, eine Mannigfaltigkeit derselben anzugeben, welche zur Erklärung der specifischen Verschiedenheit der Materie hinreicht, d. h. bey dieser Ansicht erscheint alle Materie als Erscheinung derselben Grundkräfte in verschiedenen Beziehungen und Verhältnissen; die Qualitäten bleiben unerklärt und unerklärlich.

III. Schelling.

§. 625.

In beyden Hinsichten des Umfangs und der inneren Vollkommenheit suchte Schelling die speculative Naturlehre nach den dynamischen Principien weiter auszubilden.

§. 626.

Die Aufgabe ist, die Natur zu erklären nach allen ihren Erscheinungen und Wirkungen von der untersten Stuffe bis zu der höchsten. Die Wissenschaft wäre vollendet, wenn Alles erklärt würde aus denselben Principien, so daß alle Dinge nur Ausdrücke wären derselben Kräfte und derselben Gesetze, freilich verschiedene in Hinsicht nicht blos auf Qualität, sondern auch auf innere Vollkommenheit. (Denn wir haben ja in der Natur nicht nur verschiedene Arten, sondern auch verschiedene Stuffen der Wesen.)

§. 627.

Dieses versucht Schelling zu erklären aus folgenden Kräften und Grundsätzen:

Die Natur, sagt er, muß betrachtet werden nicht blos als Object, als ein Reales, das schon fertig ist, nicht blos als Product, sondern als Subject, welches sich producirt, als ideelle Thätigkeit, unendliches Werden, unendliche Produktivität.

§. 628

Die Natur könnte aber nicht objectiv und reell werden, es könnte zu keinem Producte kommen, wenn nicht die unendliche Thätigkeit, das unendliche Werden gehemmt würde.

§. 629.

Der Grund von der Möglichkeit dieser Hemmung

kann nicht außer der Natur liegen; sonst wäre sie nicht unendliche Productivität; sondern sie muß in ihr selbst liegen, in einer der unendlichen Productivität reell entgegengesetzten, negativen Tendenz, welche gleichsam antiproductiv, die Production hemmend ist.

§. 630.

So müßen also, damit die Natur nur möglich sey, in ihr selbst entgegengesetzte Tendenzen liegen oder Kräfte, eine positive und negative, unendliche und endliche, subjective und objective, ideelle und reelle, expansive und contraktive. Die Natur ist die Identität dieser Entgegengesetzten (Duplicität).

§. 631.

Soll es in der Natur zu wirklichen Producten kommen, so muß in der Natur als der Identität der Duplicität eine Entzweiung entstehen, eine Differenz als die erste Bedingung aller wirklichen Thätigkeit, ein Streit zwischen Expansion und Contraktion. Dieses wird postulirt.

§. 632.

Da aber die Natur die Identität der Duplicität ist, so wird in der Entzweiung selbst liegen ein Streben, diese Gegensätze wieder aufzuheben, zu vereinigen, nach der Synthese.

§. 633.

Käme es zur völligen Indifferenz, bliebe es bei dieser Synthese stehen; so wäre der Gegensatz aufgehoben und mit ihm alles Streben, alle Thätigkeit alles Leben der Natur; denn dieses beruht auf dem Gegensatze. Es kann also in dem unendlichen Werden nur zu relativen Indifferenzen kommen; jede Indifferenz weckt wieder den Gegensatz, der wiederum in einer höheren Indifferenz aufzugehen sucht.

§. 634.

So sind alle natürlichen Dinge Ausdruck jenes ursprünglichen Gegensatzes und seiner Synthese; nur in einem bestimmten Verhältnisse der Expansion und Contraktion, und in verschiedenen Potenzen; daher die verschiedenen Qualitäten in der Natur und die verschiedenen Ordnungen der Naturwesen.

Quellen:

Neue Zeitschrift für speculative Physik b. Cotta. Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie; mit dem: Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Jena u. Leipzig: Gabler. 1806.

Ideen zu einer Philosophie der Natur. 2te Auflage. Landshut bey Krüll. 1803.

Von der Weltseele; 2te Auflage — nebst einer Ab.

Handlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur. Hamburg b. Perthes. 1806.

§. 635.

Wir hätten also folgende Sätze zu bemerken, als Fundamentalsätze:

1) Die Natur nach ihrem ursprünglichen Wesen ist die Identität, richtiger: Indifferenz zweier entgegengesetzter Principien oder Tendenzen; es ist hier noch Unentschiedenheit, Gleichgültigkeit.

2) Soll es zu wirklichen Produktionen, Schöpfungen kommen, so muß diese Unentschiedenheit, Gleichgültigkeit aufhören, die ursprünglich gebundenen Gegensätze müßen sich trennen, in wechselseitigen Kampf treten; die Indifferenz muß sich differenziren.

3) Auf diesem Gegensatze und Kampfe beruht das Leben und die Entwicklung der Natur; und darum ist jedes Naturding das Produkt jener Gegensätze.

4) In dieser Entwicklung lassen sich verschiedene Epochen, Stuffen oder Potenzen unterscheiden.

§. 636.

Nach diesem wird uns die früher vorgetragene Theologie von Schelling in einem verständlicheren Zusammenhange erscheinen. Denn „von Allem, was

Vernunft als ewige Folge von dem Wesen Gottes erkennt, ist in der Natur nicht allein der Abdruck, sondern die wirkliche Geschichte selbst enthalten. Die Natur ist nicht blos Product einer unbegreiflichen Schöpfung, sondern diese Schöpfung selbst; nicht nur die Erscheinung oder Offenbarung des Ewigen, vielmehr eben dieses ewige selbst."

vergl. Schelling von der Weltseele. 2te verbesserte Auflage. Hamburg bei Fr. Perthes. 1806. LII.

§. 637.

Es beruht nemlich diese Lehre von Gott auf den naturphilosophischen Principien und Grundsätzen: daß, wie alles Leben, so auch das Leben Gottes dem Werden unterthan ist; daß alles Leben, also auch das Leben Gottes von einem Zustande der Involution, Entwicklung beginnt, und in einer allmähligen Entwicklung besteht; daß diese Entwicklung, also auch die des göttlichen Lebens beruht auf dem wechselseitigen Kampfe entgegengesetzter Principien und durch denselben bedingt ist; daß das Ende und Ziel dieser Entwicklung die verklärte Einheit, Identität der Principien ist.

§. 638.

Nun sind klar die Sätze: daß vor Allem Gott als die absolute Indifferenz, als der Urgrund ist, daß sich dieser Urgrund in die zwey gleich ewigen Anfänge theilt (Anfang und Bedingung der Entfaltung des

göttlichen Lebens, d. h. der Schöpfung); daß sich Gott aus dem Grunde entwickelt vermittelst des Kampfes der zwey Principien durch verschiedene Stuffen hindurch, indem jeder Gegensatz bedingt ist durch einen andern, und hinwiederum einen anderen (höheren) bedingt; daß die letzte Stuffe des göttlichen Lebens diejenige ist, wo alle diese Gegensätze aufgehoben oder versöhnt sind in der verklärten Einheit, in der göttlichen Liebe.

§. 639.

So ist also das göttliche Leben eingeschlossen zwischen zwey Extremen, Gott als Urgrund A, und Gott als verklärte Einheit Ω. In der Mitte liegt die Entfaltung, Entwicklung, welche von der Differenzirung ausgeht, uud durch den Kampf der entgegengesetzten Principien bedingt ist.

§. 640.

Was die naturphilosophische Theorie von Schelling betrifft, so kann vorerst die Frage entstehen, ob Schelling unter seiner unendlichen ideellen Thätigkeit oder Kraft die geistige denke, oder ob er sich die Kräfte denke nur mit dem Charakter, daß die eine unendlich, die andere endlich, die eine expansiv, die andere contraktiv ist.

§. 641.

In dem ersteren Falle würde er mit Leibniz be-

haupten, die Kräfte der Natur lassen alle sich zurückführen auf die geistige Kraft, und es gelten also die oben §. 615. seq. gemachten Bemerkungen.

§. 642.

Wäre aber die Annahme des andern Falles richtig, so ist damit nur die Wirkungsweise der Principien angegeben, aber keine innere Qualität, und es ist unmöglich, aus diesen Principien, die selbst keine Qualität haben, und aus ihrem verschiedenen quantitativen Verhältnisse die Qualitäten der Natur zu erklären.

§. 643.

Ueberdiß würde behauptet, die geistigen Eigenschaften und Wirkungen lassen sich zurückführen auf Kräfte der organischen und unorganischen Natur, was unmöglich ist, man mag die Wirkungsweise berücksichtigen oder die Qualitäten.

§. 644.

Endlich fehlt dasjenige Princip, wodurch das Verhältniß jener Principien an und für sich und in ihrer Entwicklung betrachtet, bestimmt und geregelt würde.

§. 645.

Nach einer andern Theorie wird außer den productiven und hemmenden Kräften noch eine dritte

Klasse von Kräften angenommen, nämlich die erhaltende. Dieser Ansicht stehen aber folgende Gründe entgegen: soll die erhaltende Kraft wirklich eine solche seyn, so müßte man sich dieselbe denken als eine solche, welche verhüte, daß nicht die schaffende Kraft über die hemmende, und umgekehrt, das Uebergewicht erhalte weder im Allgemeinen noch im Einzelnen. Die erhaltende Kraft müßte demnach höher stehen', als die schaffende und hemmende, sie müßte beide beherrschen. Aber doch wieder so, daß sie sich weder auf die eine Seite noch auf die andere zuviel und zubald neigte; und dieses könnte geschehen nur dadurch, daß sie nach festen und beständigen Gesetzen, nach einer hormonischen Gesetzmäßigkeit wirkt. So kommen wir am Ende auf das Gesez, als das erhaltende Princip. Dieses ist es, wodurch das Maaß und Verhältniß der schaffenden und hemmenden Kraft bestimmt, und so nicht nur das Bestehen der Natur überhaupt, sondern auch die Entstehung und Fortdauer der einzelnen Naturwesen möglich und wirklich wird.

§. 646.

Nachdem die bedeutendsten naturphilosophischen Theorien untersucht worden sind; müßen die Resultate, die aus dieser Kritik gewonnen worden, kurz angegeben werden.

1) In der speculativen Naturlehre ist nur die dynamische Ansicht der Materie zulässig; aber Diejenigen, welche nur die Principien der Ausdehnung und Anziehung setzen, sind in einem bloßen naturphilosophischen Formalismus befangen, der nicht zureichend ist, die Natur mit ihren Qualitäten und Wirkungen zu erklären. Das Wesen der Materie ist noch nicht erforscht.

2) Aber schon aus demjenigen, was wir von der Materie, ihrer Wirkungsweise und ihren Qualitäten erkennen, ist einzusehen, daß es ebenso unmöglich ist, die Kräfte und Qualitäten der Materie, auf die geistige Kraft zurückzuführen, als umgekehrt die geistige Kraft auf die Kräfte der Materie oder beide aus einer gemeinschaftlichen Quelle entspringen zu lassen.

3) Es ist also ein ursprünglicher und wesentlicher Gegensatz zwischen dem geistigen und materiellen Principe oder Elemente.

4) Beide Principien sind aber nothwendig, um die Natur zu erklären.

§. 647.

Nun haben wir aber nach der bisher aufgestellten Lehre ursprünglich kein geistiges Princip, als Gott; und es wird also behauptet, ohne Gott lasse sich die Natur nicht erklären. So kommen wir auf

die früher (§. 478. seq.) behaupteten Sätze zurück, und namentlich auf eine weitere Entwicklung der Lehre von Gott, sofern er betrachtet wird als Schöpfer der Natur. (§. 525.)

§. 648.

Betrachten wir Gott als den Schöpfer der Natur; so kann dieses nur geschehen, indem wir, was unzertrennlich ist, trennen, und zu der Analogie menschlicher Wirksamkeit unsere Zuflucht nehmen. Dieses ist aber nicht zu tadeln, wenn es nur mit der nöthigen Besonnenheit geschieht.

§. 649.

Die Natur ist als vollendetes System göttlicher Gedanken und Ideen in Gott idealiter (urbildlich) vorhanden; unendliche Mannigfaltigkeit in der Harmonie und Einheit sind die wesentlichen Merkmale dieser idealen (urbildlichen) Natur.

§. 650.

Betrachtet man das Merkmal der unendlichen Mannigfaltigkeit, so ist darin enthalten nicht nur unendliche Zahl, sondern unendliche Vielheit der Formen, welche in sich begreift unendliche Vielheit verschiedener Ordnungen der endlichen Weltwesen.

§. 651.

Betrachtet man das andere Merkmal der Har-

monie und Einheit, so schließt es in sich nicht nur, daß jeder Gedanke übereinstimmend ist in sich (eine lebendige Einheit), nicht nur, daß alles Einzele nach einem sich immer mehr und mehr entwickelnden Gesetze gebildet ist, nicht nur, daß das Einzelne alles wechselseitig durch einander bestimmt ist, und in einer wechselseitigen inneren Beziehung stehe, sondern auch alles der Einheit unterworfen sey, und diene.

§. 652.

Diese Einheit nennen wir den Endzweck der Natur, und dieser ist die vollkommene Offenbarung, Objektivirung des göttlichen Wesens, wie dieses göttliche Wesen und sein persönlicher Wille das lebendige, alles beherrschende Gesetz ist. Daher die Vorstellung von einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose und unhaltbare Vorstellung ist.

vergl. Schelling's philosoph. Schriften. Bd. I. S. 484. seq.

§. 653.

Von dieser idealen (urbildlichen) Natur in Gott ist die wirkliche das reale Abbild, die äußere Darstellung; und wollen wir uns die Sache menschlich vorstellen, so ist es allerdings die Liebe, welche das göttliche Wesen bewog, aus sich selbst herauszugehen, und, was ursprünglich in ihm ist, äußerlich darzustellen. Die Vergleichung aber Gottes mit einem mensch-

lichen Künstler ist in jedem Falle unvollkommen; denn abgesehen von der mühsamen Arbeit, an welche der menschliche Künstler erinnert, ist Gott nicht blos die bildende, sondern belebende und beseelende Ursache der Natur.

§. 654.

Uebrigens folgt, daß die Natur im Ganzen und im Einzelnen organisch gebildet ist; denn, wie in der Natur, als ein Ganzes betrachtet, jene urbildliche Natur, jenes ideale System verwirklicht ist; so wird in jedem endlichen Welt-Wesen dargestellt ein göttlicher Gedanke (Einheit), und in jedem Verhältnisse ein Gesetz der göttlichen Weisheit.

§. 655.

Da aber kein endliches Wesen allein und ganz den göttlichen Gedanken fassen kann; so ist der göttliche Gedanke dargestellt auf unendlich-vielfache Weise und in unendlich-vielfachen Gestalten; daher die verschiedenen Gattungen, Arten und Individuen.

§. 656.

Das materielle Gebild ist das Vergängliche, in stetem Wechsel des Entstehens und Vergehens begriffene; was ewig ist, und unveränderlich, ist allein das Geistige, der Begriff, das Gesetz und die Idee. — Einheit des Zeitlichen und Ewigen.

§. 657.

Alles Einzelne besteht außer Gott und für sich, aber auch als Theil und Glied des Ganzen. Daher in jedem endlichen Weltwesen eine gedoppelte Beziehung ist, einestheils auf sich, anderntheils auf das Ganze.

§. 658.

Dieser Gegensatz, diese Polarität drückt sich in dem endlichen Wesen auf verschiedene Art und in verschiedenen Graden aus, je nachdem das Wesen in einer verschiedenen Ordnung ist. Der Gegensatz ist um so entschiedener, je entschiedener die Individualität und Selbstständigkeit des Wesens ist; er ist um so vollkommener und bedeutsamer, je vollkommener das endliche Weltwesen ist.

§. 659.

Das endliche Weltwesen ist um so vollkommener, je mehr die Materie vom Wesen zur bloßen Form, Werkzeug und Organ, das geistige also von der bloßen Form zum Wesen und selbstständigen Wesen geworden ist, mit einem Worte: in je vollkommenerem Maaße die Ordnung und das in derselben begriffene Einzelwesen ein Abbild ist der Natur.

§. 660.

Wenn in der unorganischen Natur das Geistige

bloße Form, in der organischen Wesen ist; so ist es in dem Menschen selbstständiges Wesen geworden; dieser ist also, soweit wir die Natur kennen, das vollkommenste Ebenbild der Natur; und in ihm die Geisterwelt aufgegangen —

Dieses führt auf die

Rationale Psychologie.

§. 661.

Was in Betracht gezogen werden soll, ist

1) das Wesen des menschlichen Geistes;
2) die Freiheit;
3) sein Verhältniß zum Körper;
4) die Unsterblichkeit.

§. 662.

Das Wesen des menschlichen Geistes wird erkannt, wenn man seine Vermögen und deren Functionen beschreibt. Diese sind das Erkennen, das Gefühl, und das Bestreben.

§. 663.

Das Verhältniß dieser Vermögen, ihre Verschiedenheit und Einheit wird am richtigsten auf folgende Weise angegeben: Wenn in dem Erkennen die Dinge in uns eingehen, ihr Daseyn gleichsam in uns hervorbringen, in uns eingebildet werden: so prä-

gen wir im Bestreben unser Daseyn in den Dingen ein, drücken uns selbst ab in den Dingen, oder bilden uns in sie ein. Auf diesem Wechselspiele der Thätigkeit zwischen uns und der Welt beruht das geistige Leben; die Einheit aber oder das Band dieses Wechselspieles liegt im Gefühle, welches alle jene Functionen des Erkennens und Handelns begleitet, und unser und der Welt gemeinschaftliches Seyn und Leben ausdrückt.

vergl. Schleiermacher: Reden über die Religion 69. seq.
Christ. Weiß.

§. 664.

Wie in jedem endlichen Welt-Wesen eine gedoppelte Beziehung ist eines theils auf sich, andern theils auf das Ganze (§. 957.); so auch in dem menschlichen Geiste, und dieser Gegensatz kündiget sich an in jedem einzelne der genannten Vermögen und ihren Functionen. Was nämlich

1) das Erkennen betrifft, so sind wir durch die Sinne und die sinnliche Anschauung im Ganzen, durch die Einheit des Bewußtseyns in uns.

2) Eben so sind im Handeln entgegengesetzte Richtungen und Triebe. Zufolge des einen strebt der Mensch, sich als ein besonderes Wesen hinzustellen, und als solches zu erhalten und zu erwei-

tern; zufolge des andern in dem Ganzen und für das Ganze zu leben, die Individualität der Einheit unterordnend. Endlich

3) drückt sich dieser Gegensatz auch in dem Gefühle aus, je nachdem es mehr an dem Individuum, seinen Zuständen Antheil nimmt; oder mehr auf das Objective und Ganze gerichtet ist.

§. 665.

Noch kommt in Betracht, daß neben diesen entgegengesetzten Richtungen die geistigen Vermögen auch verschiedener Grade der Vollkommenheit fähig, mit einem Worte, perfectibel sind.

§. 666.

Die Untersuchung über die Freiheit des menschlichen Willens läßt sich einleiten mit den zwei Fragen:

1) wo der letzte Grund, das Princip oder der Anfang der menschlichen Willensbestimmungen, und also auch der menschlichen Handlungen liege?

2) wie aus diesem Principe die einzelnen Willensbestimmungen, und also auch die einzelnen Handlungen erklärt werden müßen?

§. 667.

Auf die erstere Frage (§. 666.) giebt es nur zweyerley Antwort; nämlich

1) Der letzte Grund, das Princip oder der Anfang

der menschlichen Willensbestimmungen und also auch der menschlichen Handlungen liegt in dem menschlichen Willen.

2) Der letzte Grund, das Princip oder der Anfang der menschlichen Willensbestimmungen und also auch der menschlichen Handlungen liegt außerhalb des menschlichen Willens, in einer in Beziehung auf den menschlichen Willen äußeren Causalität.

§. 668.

In dem ersteren Falle ist in dem Menschen die Möglichkeit einer absoluten Selbstbestimmung; der Mensch will, was er will; er ist das absolute Subjekt des Wollens und Handelns. In dem andern Falle ist in dem Menschen keine Selbstbestimmung, sondern ein Bestimmt-werden durch ein Anderes, Aeußeres; der Mensch ist das bedingte Subjekt seines Willens und Handelns.

§. 669.

In dem ersteren Falle ist der Mensch frey, im andern ist er nicht frey. Unter der Freyheit des Willens nämlich wird verstanden

1) negativ: ein Vermögen des Willens, sich zu bestimmen, unabhängig von äußeren Momenten;

2) positiv: ein Vermögen des Willens, sich aus sich selbst zu bestimmen, das Handeln anzufangen.

Nicht frey ist also der menschliche Wille, wenn er von äußeren Momenten nothwendig bestimmt wird, und eine anders wodurch angefangene und bestimmte Reihe von Handlungen nach dieser schon angefangenen und vorherbestimmten Ordnung in sich nur fortsetzt.

§. 670.

Diejenige Lehre, welche auf die erstere Frage (§. 666.) die erstere Antwort (§. 667.) giebt, ist Indeterminismus; diejenige Lehre, welche auf dieselbe Frage die andere Antwort giebt (§. 667.), ist Determinismus, oder Fatalismus.

§. 671.

Der Determinismus nämlich behauptet, die letzten Gründe unserer Willensbestimmungen und Handlungen liegen theils in der ursprünglichen Einrichtung und verschiedenen größeren oder geringeren Vollkommenheit des menschlichen Geistes selber; theils in der gesammten Verknüpfung, in welcher jedes geistige Wesen durch sein ganzes Daseyn steht und gestanden hat; diese inneren und äußeren Gründe seyen entscheidende Ursachen unserer Handlungen, aus de-

nen unsere Handlungen nothwendig folgen; diese also seyen hypothetisch — nothwendig.

Der Fatalismus aber behauptet, wie alle Dinge und Veränderungen, so seyen auch die menschlichen Handlungen bestimmt auf eine unabänderliche Weise durch den nothwendigen Grund der Welt.

§. 672.

Da nun der Determinismus, indem er jede Handlung als eine nothwendige Folge des gegebenen Zustandes und der gegebenen Verhältniße ansieht, diesem Grundsatze gemäß auch diesen gegebenen Zustand und dieses gegebene Verhältniß als ein nothwendiges Resultat eines andern Zustandes und anderer Verhältniße ansehen muß; so kommt er zulezt auf den nothwendigen, alles bestimmenden Grund der Welt und fällt mit dem Fatalismus zusammen.

Oder: Da der Determinismus eine hypothetische Nothwendigkeit aller Willensbestimmungen und Handlungen behauptet, diese hypothetische Nothwendigkeit sich aber gründet in einer absoluten; so ist der Determinismus nur der unvollendete Fatalismus oder der Fatalismus der vollendete Determinismus.

§. 673.

Die andere Frage (§. 666.) ist in dem Determinismus und Fatalismus schon beantwortet. Was den Indeterminismus betrifft; so sagt er

1) entweder: jede einzelne Handlung an und für sich geht aus der Freyheit hervor;

2) oder: die ganze Reihe der menschlichen Handlungen ist ein für allemal bestimmt durch einen Akt der Freyheit. Dort ist jede einzelne Handlung, einzeln für sich betrachtet, eine freye; hier nur in sofern, als sie durch jenen Akt der Freyheit vorherbestimmt ist.

Jene Lehre wollen wir ausschließlich Indeterminismus nennen, diese den Prädeterminismus der Freyheit.

§. 674.

In Beziehung auf das §. 673. gesagte lassen sich die verschiedenen Ansichten auch so darstellen, daß man ausgeht von der Frage: ob in der einzelnen Handlung der menschliche Wille bestimmt sey, so daß die Handlung aus diesem Bestimmt-seyn nothwendig erfolgen müße? diese Frage

1) wird verneint von dem Indeterminismus;

2) wird bejaht von dem Determinismus, Fatalismus und Prädeterminismus der Freyheit. Dieser aber behauptet, der Grund des Bestimmt-seyns liege in einem Akte der menschlichen Freyheit; der Determinismus

und Fatalismus dagegen, der Grund liege in einem in Beziehung auf den menschlichen Willen äußeren.

§. 675.

Nachdem die verschiedenen Ansichten aufgezählt worden sind; sollen nun durch eine zusammenhängende Kritik derselben die Fragen selbst: wo der letzte Grund der menschlichen Willensbestimmungen und Handlungen liege, und wie aus demselben die einzelnen Handlungen hervorgehen (§. 666.)? untersucht und entschieden werden. Die Untersuchung wird so angeordnet, daß wir

1) die Ansicht des Indeterminismus weiter entwikkeln und genauer bestimmen;

2) die Einwürfe, welche dagegen gemacht werden, zu beseitigen suchen; und

3) die positiven Gründe für die Wahrheit desselben anführen und aus einander setzen. — Dieser Weg führt auch zu einer näheren Beleuchtung der anderen Ansichten.

§. 676.

Der Indeterminismus schreibt dem menschlichen Willen das Vermögen zu, sich aus sich selbst zu bestimmen und zwar bei jeder einzelnen Handlung. Damit

1) läugnet er nicht, daß unserem Handeln ein Ue-

berlegen und Abwägen der Gründe und Folgen vorhergehen könne, und vorhergehe; behauptet nicht eine blinde Willkühr, arbitrium brutum, sondern vielmehr, daß auf unser Handeln Gründe influiren, Vorstellungen von dem, was recht und gut ist, und hinwiederum Vorstellungen von dem, was nützlich und angenehm ist, höhere und niedere, vernünftige und sinnliche Triebe;

2) Ja, er giebt zu, daß die eine Vorstellung, der eine Trieb uns mehr, als die andern afficiren, behauptet also keine indifferentia voluntatis, kein aequilibrium arbitrii, und schließt nicht aus, daß der Mensch sagen kann, er habe um dieser oder jener Gründe willen so oder so gehandelt.

3) Aber er läugnet, daß diese Gründe an und für sich einen entscheidenden Einfluß auf unser Handeln haben, und behauptet vielmehr, daß über den Gründen ein Vermögen sey, welches aus sich selbst auf die eine oder andere Seite den Ausschlag gebe, ein Vermögen, unter denselben äußeren und inneren Umständen wollen oder nicht wollen, das eine oder andere wollen zu können; eine unabhängige Macht der Freyheit, die entscheidet.

— Beyspiel — Versinnlichung an dem Bilde der Waage.

§. 677.

Schon in dem bisherigen sind einige Einwürfe, die man gegen den Indeterminismus gemacht hat, widerlegt; andere sind diese: Die Freyheit des Indeterminismus, sagt man, ist

1) etwas unbegreifliches an und für sich,

2) etwas undenkbares und widersprechendes, sofern sie

a) dem Menschen zugeschrieben wird;

b) eine absolute Zufälligkeit der menschlichen Handlungen setzt.

§. 678.

Daß die Freyheit des Indeterminismus an und für sich etwas unbegreifliches ist, sofern man unter dem Begreiflichen dasjenige versteht, was man aus einem andern ableiten oder erklären kann, wird eingeräumt. Aber, in jeder wahren Philosophie, die sich nicht in Widersprüche oder in vollendeten Scepticismus endiget, muß doch immer das Unbegreifliche dem Begreiflichen zum Grunde gelegt werden; und wenn, wie der Determinist annimmt, die Vernunft unvermeidlich genöthigt ist, das absolut-nothwendige, also ein unbegreifliches Etwas, als den letzten Träger der Reiches der Natur anzunehmen; was sollte sie hindern, wenn sie je zureichende Gründe hat, ein

anderes nicht mehr und nicht weniger unbegreifliches Etwas, die transcendentale Freiheit, als den letzten Träger des Reiches der Sittlichkeit zu betrachten". (J. F. Flatt.)

§. 679.

Was die andere Behauptung betrifft, die Freyheit sey etwas undenkbares und widersprechendes, sofern sie dem Menschen zugeschrieben wird; so könnte man sagen:

a) es vertrage sich nicht, stehe im Widerspruche mit der endlichen Natur des Menschen, daß ihm ein solches absolutes Vermögen zu handeln zukommen soll;

b) es sey ungereimt, daß der letzte Grund meiner Handlungen etwas für mich unbegreifliches seyn soll.

§. 680.

Die Antwort liegt in folgenden Bemerkungen:

a) die Freyheit könnte mit der endlichen Natur des Menschen im Widerspruche stehen in gedoppelter Beziehung:

α) sofern alle seine Vermögen, als Vermögen eines endlichen Wesens, beschränkt sind; allein es wird mit der Freyheit dem Menschen nicht ein unbeschränktes, allmächtiges Vermögen zugeschrieben, sondern nur ein Vermögen,

innerhalb seiner geistigen Sphäre sich von entgegengesetzten Handlungen zu der einen zu bestimmen oder zu der andern.

β) In sofern der Mensch, als ein endliches Wesen durch den absoluten Grund seines Daseyns bedingt und von demselben abhängig ist. — Hievon später.

b) Sagt man, es sey ungereimt, daß der letzte Grund meiner Handlungen etwas für mich unbegreifliches sey; so ist zwar allerdings die Freyheit unbegreiflich; was aber das freye Handeln betrifft, so ist sich ja der Mensch nicht nur der Gründe seines Handelns, sondern auch der freyen Selbstbestimmung bewußt — und das freye Handeln also ist ihm klar.

§. 681.

Den Einwurf, daß durch die Freyheit des Indeterminismus eine absolute Zufälligkeit der einzelnen Handlungen gesetzt werde, hat Kant so ausgeführt:

Gesetzt, es gebe eine Freyheit im transcendentalen Verstande, als eine besondere Art von Caussalität; so wird nicht nur eine Reihe von Handlungen durch die Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität, d. h. die Caussalität wird schlechthin anfangen, so daß nichts vorher-

geht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sey. Nun setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus; und ein dynamisch-erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit den vorhergehenden derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Caussalität hat, d. i. auf keine Weise daraus folgt. Also ist die Freyheit dem Caussalgesetze entgegen — ein leeres Gedankending.

§. 682.

Allerdings ist die Freyheit nach dem Begriffe des Indeterminismus dem Caussalgesetze entgegen, daß alles, was geschieht, durch das in der Zeit vorhergehende nothwendig bestimmt werde. Aber es fragt sich:

1) gilt denn das Caussalgesetz auch von den Handlungen des Menschen? Kant selbst schränkt es nur auf die Sinnenwelt ein, und zwar nur in dem Sinne, daß alles entstehende, sofern es Gegenstand einer für uns möglichen Wahrnehmung ist, nothwendig etwas vorhergehendes voraussetze; und Fichte sagt: kein Gegner der Behauptung einer Freyheit kann läugnen, daß er solcher Zustände sich bewußt ist, für die er keinen Grund außer ihnen angeben kann. Freylich sagen sie:

Wir seyen uns keines Wegs bewußt, daß diese Zustände keinen äußeren Grund haben, sondern nur, daß wir uns dieser Gründe nicht bewußt sind. Daraus folge aber nicht, daß jene Zustände keine Ursachen haben; vielmehr, da alles seine Ursache hat; so haben auch unsere freygeglaubten Entschließungen die ihrigen, unerachtet wir uns derselben nicht bewußt sind. Allein hier setzen die Gegner offenbar voraus, daß das Ich in die Reihe des Naturgesetzes gehöre, was sie doch zu beweisen vorgaben.

2) Kann man es überhaupt als ein absolut- und — allgemein-gültiges setzen? Kant argumentirt wiederum selbst so: Man nehme an, es gebe keine andere Caussalität, als nach Gesetzen der Natur; so setzt alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der vorige Zustand selbst etwas seyn, was geschehen ist, weil, wenn es jederzeit gewesen wäre, seine Folge auch nicht allererst entstanden, sondern immer gewesen seyn würde. Also ist die Caussalität der Ursache, durch welche etwas geschieht, selbst etwas geschehenes, welches nach dem Gesetze der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Caussalität, diese aber ebenso einen noch äl-

teren voraussetzt. Wenn also alles nach bloßen Gesetzen der Natur geschieht; so giebt es jederzeit nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen. Nun besteht aber ebendarin das Gesetz der Natur: daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, als wenn alle Caussalität nur nach Naturgesetzen möglich, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit uud diese kann also nicht als die einzige angenommen werden. Diesemnach muß eine Caussalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sey, d. i. eine absolute Spontaneität, der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen fortlauft, von selbst anzufangen, mithin transcendentale Freyheit, ohne welche im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist. — Es ist eine allerdings wichtige Bemerkung, daß der Grundsatz der Caussalität für sich gedacht und consequent verfolgt, sich selbst aufhebt und darum ein

höheres oder tieferes Axiom sucht, auf welches er sich gründet und fußet, auf welchem er steht.

§. 683.

Indessen hat man den Versuch gemacht, die Freyheit in dem obenangegebenen Sinne zu vereinigen mit der Nothwendigkeit der einzelnen Handlungen. Dieses führt auf den Prädeterminismus der Freyheit, wie er von Kant und Schelling ist aufgestellt worden.

§. 684.

Die Kant'sche Lehre von der Freyheit ist diese: Freyheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit; diese setzt voraus eine Caussalität, unabhängig von Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und wider ihren Einfluß etwas hervorzubringen, d. h. das Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen, ein Vermögen, dessen Caussalität nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer andern Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte, eine absolute Spontaneität. Dieses ist die transcendente Freyheit. Diese Freyheit ist demnach ausser und über alle Zeit, ausser allem Caussalzusammenhange, gehört demnach nicht der Sinnenwelt, der Welt der Erscheinungen an, denn in dieser ist alles nach dem Gesetze der Caussalität verbunden. Sie

kann also auch dem Menschen nicht zugeschrieben werden, sofern er ein Sinnenwesen ist, der Erscheinungswelt angehört (Phänomenon); sondern sie ist eine Eigenschaft des Menschen, sofern er ein Ding an sich, ein intelligibles Wesen, ein Noumenon ist; sie macht den intelligiblen Charakter aus, Caussalität der Vernunft. Dieses intelligible Vermögen aber und sein Charakter müßen sich nun doch in der Erscheinung ausdrücken, in dem Menschen als dem empirischen Wesen, in seinem empirischen Charakter. In diesem empirischen Charakter stehen, weil er empirisch ist, alle Handlungen als Erscheinungen im Caussalzusammenhange miteinander; hier ist also keine Freyheit, sondern Nothwendigkeit. Aber sofern dieser empirische Charakter, diese empirische Sinnesart der Ausdruck, die Erscheinung ist von dem intelligibeln Charakter, von der Caussalität der Vernunft, von der Freyheit, sofern ist der Mensch in allen seinen Handlungen frey, und so ist also wenigstens die Möglichkeit gezeigt, wie Freyheit und Nothwendigkeit der einzelnen Handlungen vereinbar sind.

§. 685.

Also

1) dit Bestimmungsgründe einer jeden Handlung, die der Mensch in der Zeit verrichtet, liegen in demjenigen, was zur vergangenen Zeit gehört,

und nicht mehr in seiner Gewalt ist, in den schon begangenen Thaten und seinem empirischen Charakter. Daher man denn auch einräumen kann, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äussere Handlungen zeigt, so tiefe Einsichten zu haben, daß jede auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkende äussere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Monds — oder Sonnenfinsterniß, ausrechnen könnte. (Kr. der prakt. V.)

2) Aber diese ganze Kette von Erscheinungen und diesen ganzen Charakter hat sich der Mensch selbst verschafft, sofern er ein intelligibles Wesen ist, das nicht unter Zeitbedingungen steht. Daher wir, wenn wir noch eines andern Blickes, nämlich einer intellektuellen Anschauung desselben Subjekts fähig wären, doch inne werden würden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjekts, als Dinges an sich selbst, abhangt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt. In Ermanglung

dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unseres Subjekts, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird. (ibid.)

§. 686.

Damit stimmen überein die Richteraussprüche des Gewissens. Der Mensch mag künsteln, so viel als er will, um ein gesezwidriges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsezliches Versehen, als bloße Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnothwendigkeit fortgerissen woäre, vorzumahlen, und sich darüber für schuldfrey zu erklären, so findet er doch, daß der Advokat, der zu seinem Vortheil spricht, den Ankläger in ihm keineswegs zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bey Sinnen d. h. im Gebrauche seiner Freyheit war, und gleichwohl erklärt er sich sein Vergehen aus gewißer Uebeln, durch allmälige Vernachläßigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogenen Gewohnheit, bis auf den Grad, daß er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann, ohne daß dieses ihn gleich-

wohl wider den Selbsttadel und den Verweis sichern kann, den er sich selbst macht.

Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine längst begangene That bey jeder Erinnerung derselben; eine schmerzhafte, durch morallsche Gesinnung gewirkte Empfindung, die sofern praktisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das geschehene ungeschehen zu machen, und sogar ungereimt seyn würde, aber als Schmerz doch ganz rechtmäßig ist, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesez unserer intelligiblen Existenz (das moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt, und nur fragt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdann aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen oder vorlängst geschehen seyn. (Kr. d. p. V.)

§. 687.

Daraus lassen sich auch Beurtheilungen rechtfertigen, die mit aller Gewissenhaftigkeit gefället, dennoch dem ersten Anscheine nach aller Billigkeit ganz zu widerstreiten scheinen. Es giebt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die mit der ihrigen zugleich andern ersprieslich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen, und so bis in ihre Mannesjahre zu steigen fortfahren, daß man sie für geborne Bösewichter und gänzlich, was die Sinnes-

art betrifft, für unverbesserlich hält. Gleichwol aber richtet man sie wegen ihres Thuns und Lassens ebenso, verweiset ihnen ihre Verbrechen ebenso als Schuld, ja sie (die Kinder) finden diese Vorwürfe selbst so ganz gegründet, als ob sie, ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüths ebenso verantwortlich bleiben, als jeder andere Mensch. Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, daß alles, was aus seiner Willkühr entspringt, (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich verübte Handlung) eine freie Caussalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens nothwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freywillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen. (Kr. d. p. V.)

§. 688.

Auf gleiche Weise sucht Schelling die oben (§. 683.) berührte Schwierigkeit zu lösen.

Die freie Handlung, sagt er, folgt unmittelbar aus dem intelligibeln Wesen des Menschen. Dieses

ist auſſer allem Cauſſalzuſammenhange, wie auſſer und über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas vorhergehendes beſtimmt ſeyn, indem es ſelbſt vielmehr allem andern, das in ihm iſt oder wird, nicht ſowohl der Zeit, als dem Begriff nach als abſolute Einheit vorangeht, die immer ſchon ganz und vollendet da ſeyn muß, damit die einzelne Handlung oder Beſtimmung in ihr möglich ſey. Jede einzelne Handlung iſt aber nothwendig eine beſtimmte Handlung, z. B. um das nächſte anzuführen, eine gute oder böſe. Vom abſolut — Unbeſtimmten zum Beſtimmten giebt es aber keinen Uebergang. Daß etwa das intelligible Weſen aus purer lautrer Unbeſtimmtheit heraus ohne allen Grund ſich ſelbſt beſtimmen ſollte, führt auf das Syſtem der Gleichgültigkeit der Willkühr zurück. Um ſich ſelbſt beſtimmen zu können, müßte es in ſich ſchon beſtimmt ſeyn, nicht von auſſen freilich, welches ſeiner Natur widerſpricht, auch nicht von innen durch irgend eine bloß zufällige oder empiriſche Nothwendigkeit, indem dieſes alles (das pſychologiſche ſo gut, wie das phyſiſche) unter ihm liegt, ſondern es ſelber als ſein Weſen, d. h. ſeine eigene Natur müßte ihm Beſtimmung ſeyn. Aus dem Innern des intelligibeln Weſens kann die Handlung nur nach dem Geſeze der Identität und mit abſoluter Nothwendigkeit folgen. So folgt alſo die einzelne

Handlung aus innerer Nothwendigkeit des Wesens. Aber was ist denn jene innere Nothwendigkeit des Wesens selber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freyheit vereinigt werden müssen, wenn sie überhaupt vereinbar sind. Wäre jenes Wesen ein todtes Seyn und in Ansehung des Menschen ein ihm blos gegebenes; so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freyheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freyheit; das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigene That. Durch diese That, durch diesen Akt hat der Mensch sein intelligibles Wesen gesetzt (ein Ur- und Grund-wollen, das sich selbst zu Etwas macht) durch denselben ist sogar die Art und Beschaffenheit seiner Corporisation bestimmt; er ist aber ausser aller Zeit und jenseits alles Bewußtseyns. (Philosoph. Schrift. Bd. I. S. 465. seq.)

§. 689.

Vergleicht man diese Ansicht mit der Kant'schen; so unterscheiden sie sich, wie es scheint, dadurch, daß nach Kant das intelligible Wesen das freye selbst ist, welches in dem empirischen Charakter sich ausdrückt, erscheint, aus welchem empirischen Charakter die einzelnen Handlungen mit Nothwendigkeit erfolgen; nach Schelling dagegen das intelligible Wesen selbst durch

die freye That, durch den uranfänglichen Act der Freyheit gesetzt ist. Schelling ging also noch einen Schritt weiter, als Kant.

§. 690.

Indessen sucht er seine Ansicht auf ähnliche Weise zu bestätigen.

1) In jedem Menschen ist ein Gefühl, als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden. Daher unerachtet der unläugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen, und obgleich jeder, wenn er auf sich aufmerksam ist, sich gestehen muß, daß er keineswegs zufällig oder willkührlich böse oder gut ist, der Böse z. B. sich doch nichts weniger, als gezwungen vorkommt (weil Zwang nur im Werden, nicht im Seyn empfunden werden kann), sondern seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen thut.

2) Obwohl jene freye That im Bewußtseyn nicht vorkommen kann, da sie ihm, wie dem Wesen, vorangeht, es erst macht; so ist sie darum doch keine That, von der dem Menschen überall kein Bewußtseyn geblieben, indem derjenige, welcher etwa, um eine ungerechte Handlung zu entschuldigen, sagt: So bin ich nun einmal; doch sich

wohl bewußt ist, daß er durch seine Schuld so ist, so sehr er auch Recht hat, daß es ihm unmöglich gewesen, anders zu handeln.

3) Wie oft geschieht es, daß ein Mensch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empirisch betrachtet, kaum Freyheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeigt, von dem vorauszusehen ist, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgesehen hatten, und daß gleichwohl niemand die Zurechnungsfähigkeit derselben bezweifelt, und von der Schuld dieses Menschen so überzeugt ist, als er es nur immer seyn könnte, wenn jede einzelne Handlung in seiner Gewalt gestanden hatte. Diese allgemeine Beurtheilung eines seinem Ursprunge nach ganz bewußtlosen und sogar unwiderstehlichen Hangs zum Bösen als eines Actus der Freyheit weist auf eine That und also auf ein Leben vor diesem Leben hin, nur daß es eben nicht der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist. (ibid. S. 468. seq.)

§. 691.

In der Prüfung dieser Ansichten kann gezeigt werden, daß dieselben

1) in speculativer Hinsicht dieselben Schwierigkeiten haben, wie die Ansicht des Indeterminismus.

a) Die Freyheit ist auch hier ein unbegreiflicher und unerforschlicher Grund — ja in der Schelling'schen Ansicht etwas undenkbares, indem diese ein Wollen setzt vor dem Seyn. Es ist unmöglich, sagt Schelling, daß der Mensch nicht schon anfänglich Handlung und That sey, und daß er als geistiges Wesen ein Seyn vor und unabhängig von seinem Willen habe ꝛc. (ibid. S. 471.)

b) Wenn es zwischen Zufall und Nothwendigkeit kein Drittes geben kann, und jener absolut — undenkbar seyn soll; wie können diese Theorien ohne Widerspruch einen Act, eine Handlung annehmen, die nicht nothwendig sind? und nicht nothwendig muß doch jener uranfängliche Act seyn, als Act der Freyheit; ist aber ein Act der Freyheit zulässig; so hat der Indeterminismus nichts mehr zu befürchten.

c) Wenn es der Freyheit möglich ist, sich in der Erscheinung auszudrücken (was ja doch diese Theorien auch annehmen); warum sollte es ihr nicht möglich seyn, in dieser Erscheinung oder auf sie fortzuwirken, so daß die einzelnen Hand-

lungen nicht nothwendig sind, sondern unmittelbares Werk der Freyheit.

2) In praktischer oder moralischer Hinsicht aber noch größere — indem sie

a) die absolute Nothwendigkeit der einzelnen Handlung behaupten, d. h. in Beziehung auf die einzelnen Handlungen in diesem Leben den Menschen die Freyheit absprechen, also auch das Vermögen, die einzelne böse Handlung zu unterlassen, die einzelne gute zu thun.

b) Schelling selbst sagt (ibid. S. 473.): Es scheint nur Ein Grund zu seyn, der gegen diese Ansicht angeführt werden könnte, dieser: „daß sie alle Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten und umgekehrt für dieses Leben wenigstens abschneide.“ Erfolgt sie aber wirklich, so kann und muß sie erfolgen, weil sie durch jenen Act der Freyheit vorherbestimmt ist.

c) Alle Freiheit und also auch alle Imputation wird zurückgeführt auf Einen Act, der jenseits des Bewußtseyns liegt.

3) Die angeführten Erscheinungen lassen sich nach der Ansicht des Indeterminismus ebenso befriedigend erklären.

§. 692.

Resultat: Auch der Prädeterminismus der Frey-

heit, sofern er Prädeterminismus der Freyheit ist, hebt die Zufälligkeit der menschlichen Handlungen nicht auf, sofern man unter dieser Zufälligkeit versteht, daß die Handlungen nicht nothwendig, und durch vorangegangene äußere und innere Ursachen nicht bestimmt sind. Denn wenn gleich nach ihm die einzelne Handlung nothwendig ist; so sind doch nach ihm die einzelnen Handlungen, als ein Ganzes betrachtet, zufällig, weil sie ihren letzten Grund haben in einem Acte der Freiheit, d. h. in einem Acte, der nicht nothwendig und weder durch innere noch durch äußere Ursachen bestimmt ist. Es bliebe also nichts übrig, als entweder eine solche Zufälligkeit anzunehmen, oder die Freyheit aufzugeben.

§. 693.

Das erstere scheint um so schwieriger, und das andere also um so nothwendiger, wenn man die weiteren Entwürfe vernimmt, nämlich: daß die Freiheit nicht vereinbar sey

1) mit der in dem übrigen Theile der Natur herrschenden Nothwendigkeit;

2) mit der Einheit der Welt;

3) mit den göttlichen Eigenschaften und der göttlichen Wirksamkeit, sofern sie betrachtet werden im Verhältnisse zu der Natur.

§. 694.

1) Mit der in dem übrigen Theile der Natur herrschenden Nothwendigkeit; — denn der Mensch ist auch ein Naturwesen, gehört auch zu der Natur; er muß also

a) demselben Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen seyn, wie der übrige Theil der Natur; dieses

b) um so mehr, weil sonst seine Wirksamkeit in die Natur und ihren gesetzmäßigen Gang Störung und Disharmonie bringen würde.

§. 695.

Was diese Argumentation betrifft, so ist zu bemerken, daß der Mensch allerdings ein Naturwesen ist, oder zu der Natur gehört; aber

1) so wenig in dem übrigen Theile der Natur dasselbe Gesetz der Nothwendigkeit und in demselben Sinne gilt, sondern hier schon ein Fortschreiten ist von der Nothwendigkeit des Daseyns und Wirkens zur lebendigen Selbstbewegung und Willkühr; so wenig kann daraus, daß der Mensch zur Natur gehört, geschlossen werden, er sey demselben Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen, wie der unvollkommenere Theil der Natur; vielmehr ist zum voraus anzunehmen, daß sich in

ihm jene lebendige Selbstbewegung und Willkühr auf einen höheren Grad der Vollkommenheit entwickelt habe, weil in ihm das geistige Wesen ein selbstständiges geworden ist. Was aber

2) den andern Theil des Einwurfs anbelangt, daß durch Einwirkung der freyen Caussalität die Ordnung der Natur unterbrochen und gestört werden könne; so könnte dieses, wenn eine solche Störung und Unterbrechung möglich wäre, ein Widerspruch seyn nur sofern die Natur gedacht werden muß als ein in sich übereinstimmendes Ganze, als eine Einheit.

§. 696.

Dieses leitet

2) auf den zweyten Einwurf; daß die Freyheit unvereinbar sey mit der Einheit der Natur, welcher alles Einzelne untergeordnet, durch welche alles Einzelne bestimmt ist. — Da aber diese Einheit nach unserer Ansicht gegründet ist in dem göttlichen Wesen, seinen Eigenschaften und seiner Wirksamkeit, so fährt dieser zweite Einwurf weiter

§. 697.

3) auf den dritten: daß die Freyheit unvereinbar sey mit den göttlichen Eigenschaften und der göttlichen Wirksamkeit, sofern sie betrachtet werden im Verhältnisse zu der Natur. Man beruft sich

a) was die göttlichen Eigenschaften betrifft, vornämlich auf die göttliche Präscienz und die göttliche Allmacht;

b) was die göttliche Wirksamkeit betrifft, auf die Schöpfung und Erhaltung, und die Vorherbestimmung (Präordination) aller Dinge durch Gott.

§. 698.

Die Freyheit ist unvereinbar mit der göttlichen Präscienz, (§. 697.); denn, wenn die menschlichen Handlungen weder durch die göttliche Caussalität bedingt und bestimmt sind, noch nach dem Gesetze der Caussalität oder der entscheidenden Ursachen aus dem inneren Zustande und den äußeren Verhältnissen des Menschen erfolgen, sondern aus der freyen Selbstbestimmung des menschlichen Willens hervorgehen: so ist das untrügliche, göttliche Vorherwissen der Vorsätze und Entschließungen der Geister nicht etwa blos unbegreiflich, sondern absolut-unmöglich, ja sogar die Wahrscheinlichkeit der Vorhersehung ist nach diesem Systeme nicht zu retten — und es bleibt also nichts übrig, als entweder die göttliche Präscienz, oder die menschliche Freyheit zu verneinen. Da aber jene nothwendig bejaht werden muß; so muß diese nothwendig verneint werden.

§. 699.

Dem Einwurfe liegt zum Grunde die Behauptung, Gott könne nur dasjenige wissen, was entweder unmittelbar durch seine Caussalität gesetzt ist, oder aus dem so gesetzten nach dem Gesetze der Caussalität nachher erfolgt, als Wirkung aus der Ursache; da nun der Indeterminist nicht läugnet, daß das menschliche Wesen durch die Caussalität Gottes gesetzt ist, aber, daß aus dem so gesetzten Wesen die Handlung mit Nothwendigkeit erfolge nach dem Gesetze der entscheidenden Ursachen; so hat er zu beweisen, daß dessen ungeachtet ein göttliches Vorherwissen der menschlichen Handlungen möglich sey, und dieses kann er, indem er aufmerksam macht

1) darauf, daß der Begriff der göttlichen Präscienz, sofern er eine Zeitbestimmung in sich enthält, falsch ist;

2) darauf, daß Gottes Wissen, eben weil es kein Vorherwissen ist, auch nicht an einen Caussalnexus der Begebenheiten gebunden ist, wie das menschliche.

§. 700.

Außer der göttlichen Präscienz beruft man sich auf die göttliche Allmacht (§. 697.): Durch die Freyheit wird eine dem Principe nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet.

Wie die Sonne am Firmamente alle Himmelslichter auslöscht, so und noch vielmehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Caussalität in Einem Wesen läßt allen übrigen nur unbedingte Passivität übrig.

Schelling's philos. Schriften, Bd. I. S. 403.

§. 701.

Allerdings wird durch die Freyheit eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen gesetzt; aber, so gewiß die göttliche Allmacht die Freyheit der endlichen Weltwesen auslöschen oder vernichten kann; so gewiß streitet die Freyheit nicht wider die göttliche Allmacht. Ein Widerstreit entstände nur dann, wann in dem Begriffe der göttlichen Allmacht läge, daß sie alles thue oder wirke, was sie thun oder wirken (physisch) kann, also auch die Freyheit der endlichen Wesen aufhebe oder vernichte, weil sie dieselbe aufheben oder vernichten kann. Allein die göttliche Allmacht darf nicht allein und an und für sich betrachtet werden, auch nicht als die höchste oder oberste Eigenschaft des göttlichen Wesens. Vielmehr muß sie gedacht werden immer in Verbindung mit den übrigen und (als eine physische) in der Unterordnung unter die höheren, sittlichen; und gesetzt nun, es ließe sich mit diesen die Freyheit vereinigen, oder es folgte gar aus diesen die Nothwendigkeit der Freyheit endlicher Naturwesen, so

wäre der Einwurf, der von der göttlichen Allmacht genommen ist, durchaus nichts bedeutend. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Freyheit endlicher Weltwesen außer dem (möglichen) Gebiete göttlicher Allmacht liege, oder für dieselbe unerreichbar sey. So gewiß die Sonne am Firmamente alle Himmelslichter auslöscht, aber die Himmelslichter doch für sich leuchten, und nur ihr Glanz, d. h. die sichtbare Wirkung ihres Lichtes verschwindet vor dem Glanze der Sonne; so verschwindet vor der göttlichen Allmacht die sichtbare Wirksamkeit der endlichen Weltwesen, und sie wirken doch für sich. Aber immer muß diese Allmacht gedacht werden als untergeordnet und dienend einem höheren, dem sittlichen Gesetze.

§. 702.

Bey der göttlichen Wirksamkeit kommt in Betracht

1) die Schöpfung und Erhaltung (§. 697.), vermöge welcher die endlichen Weltwesen ihrem Werden und ihrer Fortdauer nach von Gott abhängig sind. — Hiezu (§. 700.) kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und daß selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneuerte Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern

als dieses bestimmte Einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen producirt wird. Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freyheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf, zu seyn. (Schelling's philos. Schriften, Bd. I. S. 403. 404.)

§. 703.

Die Antwort liegt in folgenden Worten: „Abhängigkeit hebt Selbstständigkeit, hebt sogar Freyheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer seyn möge, nur als Folge von dem seyn könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sey und was es nicht sey. Jedes organische Individuum ist als ein gewordenes nur durch ein Anderes und in sofern abhängig dem Werden, aber keines Wegs dem Seyn nach. Es ist nicht ungereimt, sagt Leibnitz, daß der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, so wenig es ein Widerspruch ist, daß der, welches der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sey. (Schelling's philosoph. Schriften. Bd. I. S. 413.). Wenn sonach durch die Schöpfung die Freyheit der endlichen Wesen nicht aufgehoben wird, so auch nicht

durch die Erhaltung, gerade weil und sofern diese eine stets erneuerte Schöpfung ist.

§. 704.

Was endlich die göttliche Präordination (§. 697.) betrifft; so sagt man: Von jeher sey die angenommene Zufälligkeit der menschlichen Handlungen im Verhältniß zu der in dem göttlichen Verstande zuvor entworfenen Einheit des Weltganzen der größte Anstoß in der Lehre der Freyheit gewesen: daher die Prädestination, wodurch die Wurzel der Freyheit aufgehoben wurde. (Schelling's philos. Schrift. Bd. I, S. 471.). Allein man entgegnet mit Recht daß, wie in dem göttlichen Wissen, so auch in dem göttlichen Rathschlusse alles gewiß und vorhergesehen, darum aber nicht nothwendig und durch denselben bestimmt sey. Ueberhaupt ist die Einheit der Welt eine Einheit der Weisheit und Vorsehung, und so ist auch bei dem freien Spiele endlicher Kräfte Gesetzmäßigkeit, Harmonie und Plan.

§. 705.

Nachdem die Einwürfe, welche man gegen den Indeterminismus gemacht hat, beseitiget sind, müssen nun auch noch die positiven Gründe für denselben angegeben und auseinander gesetzt werden (§. 675.) mit Rücksicht auf den Determinismus und Fatalismus.

§. 706.

Diese positiven Gründe sind folgende:

1) Nur der Indeterminismus stimmt überein mit unläugbaren und unvertilgbaren Thatsachen des moralischen Bewußtseyns; die anderen Ansichten (§. 705.) müßen wenigstens einige dieser Thatsachen für bloße psychologische Täuschung erklären, und verwickeln sich dadurch in Widersprüche.

2) Nur der Indeterminismus stimmt überein mit einer wahren und lauteren Lehre von Gott und seinem Verhältnisse zu der Natur überhaupt und dem Menschen insbesondere.

§. 707.

Jene unläugbare und unvertilgbare Thatsachen des moralischen Bewußtseyns, mit welchen der Indeterminismus allein übereinstimmt, sind folgende:

Zufolge unseres Bewußtseyns wollen nnd handeln wir selbstthätig: Vielen, und gerade den wichtigsten Handlungen, denjenigen, in welchen wir uns des selbstthätigen Handelns am klarsten bewußt sind, geht voran ein Zustand der Unentschiedenheit und Unentschlossenheit, eine Ueberlegung, ob wir die Handlung thun oder lassen, die eine, oder die andere wählen sollen, ein Abwägen der Gründe, welche die eine, wie die andere Handlung empfehlen. Besonders merkwürdig ist hier der Widerstreit zwischen

dem, was wir sollen, und dem, was wir gerne möchten, weil es entweder als nützlich oder als angenehm erscheint, und das innere lebhafte Gefühl, daß dieses, das nützliche und angenehme, jenem soll untergeordnet werden. Dieses Gefühl begleitet uns im Handeln bald billigend, bald misbilligend, ermunternd und warnend; nach der Handlung bezeugt es uns, daß wir einzelne Handlungen, die nicht geschehen sind, hätten thun, andere, die geschehen sind, nicht hätten thun sollen. An dieses Zeugniß knüpfen sich an die unangenehmen Empfindungen der Reue; und im Bewußtseyn, daß wir so hätten handeln können, wie wir hätten handeln sollen, machen wir uns selbst Vorwürfe, und klagen uns selbst an als die Urheber der Handlung.

§. 708.

Alle diese Thatsachen haben, wie es scheint, ihre wahre und volle Bedeutung nur unter der Voraussetzung, wenn in dem Menschen ist ein Vermögen der Wahl zwischen verschiedenen oder entgegengesetzten Handlungen, welche Wahl zwar nicht unabhängig ist von Gründen, jedoch soweit, daß keine Nöthigung Statt findet, soweit, daß wir im Einzelnen dasjenige, was wir nicht gethan haben, aber thun sollten, hätten thun können, und dasjenige, was wir gethan ha-

ben, aber unterlassen sollten. hätten unterlassen önnen, wenn wir gewollt hätten, d. h. ein Vermögen der freien Selbst-Bestimmung zum Guten wie zum Bösen auch im Einzelnen.

§. 709.

Indessen wäre noch genauer zu untersuchen, ob mit jenen Thatsachen nicht auch die dem Indeterminismus entgegengesetzten Ansichten des Determinismus und Fatalismus vereinbar seyen:

Wenn der Determinismus behauptet, jede einzelne Handlung sey das nothwendige Resultat, der nothendige Erfolg aus dem vorhandenen inneren Zustande und den vorhandenen äußeren Verhältnißen, so daß der Mensch unter diesen gegebenen Umständen nicht anderes handeln kann, als er wirklich handelt; so macht er den Menschen zu einer Maschine, in welcher, ist sie nur einmal in Bewegung gesetzt, die Bewegungen erfolgen, so wie sie nach der Einrichtung der Maschine und dem Einfluße äußerer Ursachen erfolgen können und müßen. Damit ist nun allerdings

1) nicht ausgeschlossen, daß die eine Maschine gut, die andere schlecht, oder dieselbe bald gut bald schlecht gehe, je nachdem die innere Einrichtung gut oder schlecht, und der Einfluß der äußeren Umstände günstig ist oder ungünstig;

auch nicht, daß, wenn die Maschine überhaupt Empfindung hat, das eine mit angenehmen, das andere mit unangenehmen Empfindungen verknüpft ist; aber

2) gar keinen Sinn hätte es, wenn die Maschine sich vornehmen wollte, sich nun so oder so zu bewegen, und diese oder jene Wirkung hervorzubringen, und in dieser Absicht mit sich selbst zu Rathe gehen wollte; denn dieses alles ist ja durch das vorhandene, gegebene nothwendig bestimmt; — oder wenn die Maschine es bereuen und sich Vorwürfe machen wollte, daß sie hier oder da eine ungeschickte Bewegung gemacht oder eine fehlerhafte Wirkung hervorgebracht hat. Denn wenn sie gleich anerkennen muß, daß jene Bewegung ungeschickt, jene Wirkung fehlerhaft ist; so muß sie doch zugleich anerkennen, daß sie unter den gegebenen Umständen nicht anders sich bewegen und wirken konnte.

Dieses alles würde nur bei demjenigen an der rechten Stelle seyn, der die Maschine so eingerichtet und unter diesen äußeren Einfluß gestellt, und eben dadurch alle ihre Bewegungen und Wirkungen auf eine nothwendige Weise vorher bestimmt hat.

§. 710.

Also der Determinismus

1) hebt allerdings den Gegensatz von Gut und Bös nicht auf, auch nicht die angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die mit dem Handeln verbunden sind; er kann sie betrachten als eingepflanzte Momente, welche den menschlichen Willen bewegen und richten sollen;

2) aber auf der andern Seite hat

a) gar keine praktische Bedeutung das Ueberlegen und Abwägen der Gründe für und wider die Handlung; denn die Frage ist entschieden, ehe sie aufgeworfen wird, und jenes Ueberlegen und Abwägen hat nur den Werth eines begleitenden Bewußtseyns von dem Widerstreite entgegengesetzter Momente, und wie derselbe sich nothwendig entscheidet; und

b) wie der Vorsatz und die Ausführung desselben ganz unwillkührlich sind; so sind die Reue und das Sich — selbst — anklagen, also überhaupt Sich — selbst — zurechnen durchaus psychologische Täuschung und unnütze Quaal.

Diese Reue und diese Imputation fällt demjenigen anheim, welcher die Menschen so eingerichtet und in diese Verhältnisse gestellt hat.

§. 711.

Ja man könnte den Determinismus fragen: ob denn nach seiner Ansicht überhaupt jener Gegensatz

zwischen dem, was seyn und nicht seyn soll, und jener Widerstreit der Empfindungen nicht durchaus zwecklos und ungereimt sey?

§. 712.

Was gegen den Determinismus gesagt worden ist (§. 709 — 711.), gilt auf dieselbe Weise gegen den Fatalismus.

§. 713.

Wenn nur der Indeterminismus mit unläugbaren und unvertilgbaren Thatsachen des Bewußtseyns übereinstimmt; so stimmt auch nur er überein mit einer wahren und lauteren Lehre von Gott und seinem Verhältnisse zur Natur überhaupt und zu dem Menschen insbesondere. Denn

1) eine vollkommene Offenbarung Gottes ist nur in selbstständigen und freyen Wesen,

2) jede andere Ansicht macht Gott zu dem Urheber des Bösen, welches diejenigen wohl ertragen können, die entweder Gott nicht mit den sittlichen Attributen der heiligen Liebe denken, oder aber den falschen Begriff des Bösen als eines Mangels der Vollkommenheit haben, diejenigen aber nicht, welche von dem einen wie von dem andern die wahre Erkenntniß haben;

3) eine vollkommene Offenbarung Gottes ist nur

in Wesen, welche die Freyheit haben, als Vermögen des Guten und Bösen.

§. 714.

Mit der Freyheit ist die Geschichte gegeben. Diese ist nämlich nichts anders als die Erscheinung der Freyheit des Geistes in seinem mannigfaltigen und vielseitigen Wirken. Die Geschichte ist in so fern ein Werk der Willkühr; allein eben hier offenbart sich auf eine bald mehr, bald weniger auffallende Weise jene Gesetzmäßigkeit, jene Harmonie und jener Plan (§. 704.), vermöge dessen die Freyheit der Menschen oft bewußtlos etwas wirkt und hervorbringt, was sie nicht beabsichtigte, ja oft gerade das Gegentheil von dem, was sie beabsichtigte. Dieses hat seinen Grund darinn, daß über der menschlichen Freyheit und unbeschadet derselben ein Gesetz gilt, dem auch die Freyheit dient und an dessen Vollziehung sie arbeitet und arbeiten muß, ob sie gleich das entgegengesetzte wollen kann und das entgegengesetzte oft will. Damit ist im Allgemeinen auch die höchste Aufgabe für eine Philosophie der Geschichte gefunden — nämlich, jenes Eingreifen des höheren Gesetzes in das Wirken der menschlichen Freyheit zu enthüllen, und in klarer uud überzeugender Ansicht darzulegen.

§. 715.

Daß zwischen dem geistigen und materiellen ein

wesentlicher, ursprünglicher und absoluter Gegensatz sey, aber nur durch innige Vereinigung dieser zwey einander entgegengesetzten Principien Leben in der Natur werde und sey, ist früher (§. 646.) gezeigt worden.

§. 716.

In Beziehung auf den Menschen ist also sein selbstständiges geistiges Wesen (§. 660) von dem Körper wesentlich verschieden, aber mit demselben auf innige Weise zur menschlichen Persönlichkeit verknüpft, und dadurch sein menschliches Wesen und Leben bedingt.

§. 717.

Diese Vereinigung ist ihrem Ursprunge nach ein Geheimniß, in ihrem Daseyn und Bestehen aber zu denken als eine lebendige Wechselwirkung, deren Art und Weise unbekannt ist, aber nicht widersprechend.

§. 718.

Vermöge dieser lebendigen Wechselwirkung ist die Thätigkeit des geistigen Wesens zwar beschränkt durch die Zustände und Veränderungen des Körpers, aber in viel höherem Maaße ist der Körper von dem selbstständigen, geistigen Wesen abhängig und wird von demselben beherrscht.

§. 719.

Das Ende des menschlichen Lebens ist der Tod.

Da das menschliche Leben bedingt ist durch die innige Verbindung und Wechselwirkung zwischen dem selbstständigen geistigen Wesen und dem Körper; so könnte der Tod seinen Grund haben entweder in einer (gewaltsamen oder natürlichen) Auflösung des körperlichen Wesens, oder in einer allmähligen Abnahme (Elanquescenz) des geistigen Princips, oder in beiden zugleich.

§. 720.

Für das erste spricht schon die unbezweifelte Erfahrung, und gegen die zwey letzteren Annahmen zeugen nicht weniger auffallende und bedeutungsvolle Erscheinungen im menschlichen Leben.

§. 721.

Indessen bedarf die Frage: ob der Tod nur den Körper betreffe oder auch das geistige Wesen? und in wiefern? einer genaueren Untersuchung.

Dieses leitet auf die

4) Lehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes.

§. 722.

Wir wollen

1) den Begriff der Unsterblichkeit bestimmen;

2) die für dieselbe geführten Beweise prüfen;

3) die Realität dieses Begriffs aus unserer Ansicht entwickeln;

4) einige andere Gegenstände, die mit dieser Lehre in Verbindung stehen, erörtern.

§. 723.

Unter der Unsterblichkeit versteht man ein unendliches Fortleben des menschlichen Geistes nach dem körperlichen Tode mit Selbstbewußtseyn und Persönlichkeit.

§. 724.

Die Beweise für die Unsterblichkeit werden genommen

1) von dem metaphysischen Wesen des Geistes,

2) von seinen höheren Wünschen und Trieben, und der inneren Beschaffenheit seiner Anlage,

3) von seiner moralischen Bestimmung.

§. 725.

Bei der Prüfung dieser Beweise ist immer zu untersuchen, ob aus denselben der vollständige Begriff der Unsterblichkeit folge, d. h., daß nach dem körperlichen Tode der Geist mit selbstbewußter Persönlichkeit unendlich fortlebe.

§. 726.

Diejenigen, welche das metaphysische Wesen des

Geistes in Betracht ziehen, berufen sich auf die absolute Einfachheit des geistigen Wesens, und sagen: Als absolut-einfache Substanz könne die Seele nicht aufgelöst werden, und also auch nicht durch Auflösung der Theile vergehen, denn sie habe keine Theile. Sollte sie demnach aufhören zu seyn; so könnte es geschehen nur durch Vernichtung. Allein es sey nicht nur in der Natur nirgends Vernichtung, sondern eine Vernichtung durch Naturkräfte sey auch unmöglich. Denn zwischen Seyn und nicht-Seyn sey eine Kluft, welche die Natur nicht übersteigen könne; sie könne so wenig Etwas in Nichts verwandeln, als sie aus Nichts Etwas hervorbringen könne. Alle Veränderungen in der Natur geschehen in der Zeit, und seyen also, wie diese, stätig, so aneinanderhängend, daß man keine Zustände angeben könne, die einander die nächsten wären, oder zwischen welchen nicht ein Uebergang statt finden sollte, weil die Zeit, in welcher die Veränderungen vorgehen, eine stätige, ins unendliche theilbare Linie sey. Zwischen Seyn und Nicht-Seyn gebe es aber kein mittleres, es seyen zwey entgegengesetzte Zustände, die unmittelbar auf einander folgen, einander die nächsten seyen. So etwas aber sey unmöglich, denn dadurch würde die Zeit, und also auch das stätige Fortgehen der Natur unterbrochen, abgerissen.

§. 727.

Wendet man gegen diesen Beweis ein: „Die Seele sey zwar keine extensive Größe, habe kein Mannigfaltiges außer einander; aber man könne ihr doch nicht abläugnen eine intensive Größe, einen Grad der Realität in Ansehung ihrer Kräfte und Vermögen; diese könne nun durch unendlich-viele, immer kleinere Grade abnehmen, und so könne die vorgebliche Substanz zwar nicht durch Zertheilung, aber doch durch allmähliche Nachlassung ihrer Kräfte, durch allmählige Elanguescenz in Nichts verwandelt werden, dadurch, daß ihre innere Kraft und Wirksamkeit allmählig abnehme und endlich ganz verschwinde, — so ist hierauf in dem Beweise selbst schon geantwortet. Soll nämlich durch dieses Schwinden der Kraft die Seele wirklich aufhören zu seyn; so kommt man, man mag die Sache hinausschieben, so weit man will, endlich zum letzten Schritt, vom Seyn zum Nichtseyn (denn wenn auch die Seele mit unendlich-kleiner Kraft und Wirksamkeit vorhanden ist, so ist sie doch vorhanden); und wenn dieser unmöglich, so ist es auch unmöglich, daß die Seele durch allmählige Abnahme und allmähliges Schwinden der Kraft aufhöre, zu seyn.

§. 728.

Wichtiger und treffender ist der Einwurf, daß die

ganze Argumentation für den Satz: Eine Vernichtung durch Naturkräfte sey unmöglich, sich gründet auf die Eigenschaft der Zeit, daß sie eine stätige Größe sey.

§. 729.

Beruft man sich aber darauf, daß eine Vernichtung (aus anderen Gründen) etwas undenkbares sey, auch eine aufmerksame und richtige Beobachtung der Natur lehre, daß in der That nichts vernichtet werde, sondern alles Vergehen nur darin bestehe, daß dasjenige, was vergeht, nur unter einer anderen Gestalt und andern Verhältnissen fortbestehe und fortwirke, der Tod nur Ende eines bestimmten Daseyns, und Anfang einer neuen Entwicklung sey; so ist dieses zwar richtig, aber die Unsterblichkeit folgt hieraus nicht.

§. 730.

Beruft man sich darauf, daß die Seele einen Abscheu habe vor dem Nicht-seyn und eine Sehnsucht nach der Fortdauer, und diese so innig und wesentlich mit der Seele verbunden seyen, daß man sie für gültige Bürgen der Unsterblichkeit ansehen könne; so spricht man damit einen Wunsch aus, unsterblich zu seyn, welcher Wunsch zwar mehr Haltung bekommt, wenn man die Idee der göttlichen Weisheit und Liebe zu Hilfe nimmt, aber doch in keinem Falle

den Werth einer wissenschaftlichen Deduction haben kann, um so weniger, als sich jener Abscheu und jene Sehnsucht natürlich begreifen lassen.

§. 731.

Reflektirt man auf die unendliche Perfectibilität der Anlagen des menschlichen Geistes, um daraus auf die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes zu schließen; so ist dieses ein teleologisches Argument, gilt also nur in Verbindung mit der Wahrheit, daß eine nach Gesetzen der Weisheit wirkende Intelligenz — Gott — Ursache der Natur und des in ihr vorhandenen sey. In dieser Verbindung gilt es auch, wenn man hinzunimmt, daß der menschliche Geist vermöge seines inneren Wesens und seines Verhältnisses zu der Natur, selbstständiger Zweck an sich ist.

§. 732.

Diejenigen, welche die moralische Bestimmung in Betracht zogen, haben von dieser Betrachtung aus auf mancherley Wegen zu der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes gelangen wollen. Die bedeutendsten Argumente aus diesem Gesichtspunkte mögen folgende seyn:

§. 733.

1) Tugend und Laster sind ewig und nothwendig von einander unterschieden; erstere muß um ih-

rer selbst willen begehrt, und letzteres um sein selbst willen verabscheut werden. Da aber nach dem gegenwärtigen Laufe der Welt das Laster öfters mit großen Reitzen des Vergnügens und Vortheils begleitet ist; die Tugend hingegen mit manchen Unannehmlichkeiten und selbst mit dem Tode bedroht wird; so wäre es eben nicht vernünftig, von dem Menschen so große Opfer, als der Tugend gebracht werden müssen, zu fordern, wenn er nicht dafür künftige Belohnung zu erwarten hätte. Wenn man also keinen künftigen Zustand der Vergeltung annimmt; so muß man annehmen, Gott habe den Menschen einerseits in die Nothwendigkeit versetzt, vermöge seiner eigenen Vernunft die Tugend zu billigen und zu wählen, und ihm doch andererseits die Mittel versagt, durch welche eine standhafte Ausübung der Tugend möglich gemacht wird. Die Erwägung dieser ganz unauflöslichen Schwierigkeit hätte die Philosophie zum Glauben eines künftigen Zustands von Strafen und Belohnungen, ohne welche der ganze Entwurf ihrer Sittenlehre nicht bestehen kann, hinführen sollen.

§. 734.

Dieses Argument giebt also zu, daß die Tugend ohne alle Rücksicht auf Gewinn und Vortheil geübt

werden soll, meynt aber, dieses sey dem Menschen unmöglich, wenn er nicht einen künftigen Zustand der Belohnung hoffen könne, und Gott habe also eine solche Veranstaltung treffen müssen, bey der dem Menschen eine standhafte Ausübung der Tugend möglich ist. — Ebendamit verwickelt aber dieses Argument Gott in Widerspruch mit sich selbst, und hebt die Tugend auf; denn wenn Gott auf der einen Seite dem Menschen ein Gesetz gegeben hat, welches fordert, die Tugend um ihrer selbst willen zu üben, auf der andern Seite aber ihn so eingerichtet, daß er es nicht thun kann; so ist dieses widersprechend; und wenn die Tugend auf der einen Seite um ihrer selbst willen begehrt werden soll, auf der andern Seite aber dieses dem Menschen nicht möglich ist; so heißt dieß: es seye dem Menschen nicht möglich, tugendhaft zu seyn. In jedem Falle aber erscheint die Unsterblichkeit als eine in Rücksicht auf die menschliche Schwachheit veranstaltete Einrichtung, und bekommt eine armselige Bedeutung.

§. 735.

2) Da es Pflicht ist, nicht nur unsere eigene Glückseligkeit, sondern auch die der vernünftigen Geschöpfe überhaupt zu befördern; so wird das Sittengesetz in allen denjenigen Fällen, wo unsere Glückseligkeit mit dem gemeinen Besten in Streit kommt, die Aufopferung eines Theils unserer

Glückseligkeit, ja selbst oft die Aufopferung unseres Lebens fordern. So entsteht eine nothwendige Collision zwischen dem nothwendigen Triebe nach Glückseligkeit und dem Sittengesetze. Diese Collision ist nur dadurch zu heben, daß jedem Individuum eine seiner Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit im Ganzen seines Daseyns zu Theil werde. Diese vollkommene Harmonie findet aber in der gegenwärtigen Periode unseres Daseyns nicht Statt; und so sind wir also genöthigt, die Wirklichkeit eines von dem gegenwärtigen verschiedenen künftigen Zustandes oder einer künftigen Welt, also die Fortdauer unseres Geistes nach dem Tode, anzunehmen.

§. 736.

Dieses Argument fordert die Unsterblichkeit, damit die der fremden Glückseeligkeit aufgeopferte eigene nicht verloren gehe, und also die Tugend in der That kein Opfer koste. Abgesehen nun davon, ob es der Mühe werth sey, aus diesem Grunde Unsterblichkeit zu hoffen oder zu glauben, ob nicht die große Idee und die erhabene Hoffnung in dem Urtheile des Menschen um so mehr Bedeutung und Gewißheit verliere, je mehr er tugendhaft ist, d. h. je mehr er gelernt hat, ohne alle Rücksicht auf Glückseeligkeit zu thun, was seine Pflicht ist; so widersprechen nicht einmal

jene Forderungen einander. Sie würden sich allerdings widersprechen, wenn beide Forderungen, die fremde und die eigene Glückseeligkeit zu befördern, dieselbe Gültigkeit hätten, oder die eigene Glückseeligkeit der höchste Endzweck wäre, der nie verloren gehen könnte. Allein dieses ist ja nicht der Fall; wenn gleich das Sittengesetz die Beförderung der eigenen Glückseeligkeit fordert; so fordert es dieselbe doch nur als bedingte Pflicht. Von der andern Seite betrachtet, wenn wirklich ein Widerspruch wäre, so wird nur derjenige, der von Unsterblichkeit überzeugt ist, jene Pflicht, die eigene der fremden Glückseeligkeit aufzuopfern, anerkennen, derjenige aber nicht, der jene Ueberzeugung noch nicht hat; — und das mit Recht.

Noch weniger Halt und Gewicht hat die Argumentation, wenn man sagt: Der Trieb nach Glückseeligkeit und das Sittengesetz kommen in Widerspruch mit einander, wenn man kein anderes Leben annehme; denn jener Trieb hat gar keinen absoluten Werth.

§. 737.

Viel richtiger möchte es seyn, wenn man, von dem Gedanken an eine belohnende Glückseeligkeit ganz abstrahirend, sagte: Weil der Geist ein Gesetz in sich hat, welches Hingabe alles Irrdischen, ja des zeitlichen Lebens selbst fordert für ein geistiges Gut

kann seine Bestimmung auf dieses zeitliche Leben nicht beschränkt seyn. Denn wäre dieses, so müßte der höchste Zweck, dem alles aufzuopfern ist, dieses Leben und seine Erhaltung seyn. Das Leben einem höheren Gesetz aufopfern sollen, und doch keine weitere Bestimmung haben, als eben dieses Leben, dieß ist ein Widerspruch; und so liegt in dem moralischen Wesen des Menschen (und nicht in dem damit in Collision kommenden Triebe nach Glückseeligkeit) der Bürge für die Unsterblichkeit.

Freylich wird wiederum jenes Gesetz und jene Pflicht nur derjenige als gültig und verbindlich anerkennen, der von der Unsterblichkeit überzeugt ist; der andere aber als schwärmerisch verwerfen; indessen geräth er dadurch in einen Widerstreit mit sich selbst.

§. 738.

3) Die Idee einer moralischen Vergeltung ist eine nothwendige Idee; da sie in diesem Leben nicht realisirt ist, so muß ein anderes, künftiges Leben seyn, in welchem sie realisirt werden wird — also eine Fortdauer des Geistes nach dem Tode.

§. 739.

1) Unter der moralischen Vergeltung versteht man Belohnung der Tugend mit einer ihr angemesse-

nen Glückseeligkeit und Bestrafung der Untugend mit einer ihr angemessenen Unglückseeligkeit;

2) Die Wahrheit und Nothwendigkeit dieser Idee gründet man

a) entweder darauf weil nur Tugend und Glückseeligkeit den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eine und ebendieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und nothwendig ist, erfüllen. Kants Kritik der r. Vern. S. 841.

b) oder auf den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit.

3) In dem einen wie in dem andern Falle behauptet man, jene wahre und nothwendige Idee sey in diesem Leben nicht realisirt und es müße daher ein anderes, künftiges Leben angenommen werden, in welchem sie realisirt werden soll *).

---

*) Leibnit. Epist. II. pag. 149. — Firmum argumentum & obvium omnibus praebet ipsa divini Numinis agnitio — Neque enim dubitari potest, rectorem universi sapientissimum eundemque potentissimum, bonis praemia, malis pœnas destinasse & exequi destinata in futura vita, quando in hac praesente pleraque impunita impensata que transmitti constat. Itaque negligere hic futurae vitae curam, quae cum providentia divina inseparabiliter connexa est & contentum esse inferiori quodam juris naturae gradu, qui etiam apud atheum valere possit, est scien-

§. 740.

Gründet man die Wahrheit und Nothwendigkeit der Idee einer moralischen Vergeltung darauf, daß nur Tugend und Glückseeligkeit den ganzen Zweck des Menschen erfüllen; so bedarf man, um dem Argumente Haltung zu geben, in jedem Falle der Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes, und muß behaupten (wie man denn auch behauptet), daß die Glückseeligkeit der Tugend und dem moralischen Endzwecke untergeordnet seyn müße. Geht man von diesen zwey Bemerkungen aus; so entsteht die Frage: ob man denn behaupten könne, es sey in diesem Leben ein Mißverhältniß zwischen Tugend und Glückseeligkeit, und nicht vielmehr annehmen müße, es finde schon hier das rechte Verhältniß Statt?

§. 741.

Wenn für das leztere (daß schon hier das rechte Verhältniß Statt finde) die religiöse Ueberzeugung selbst und unmittelbar spricht; so müßte man, um das er-

---

tiam pulcherrima sui parte mutilare et multa hujus quoque vitae officia tollere. Cur enim aliquis pro caritatibus, pro patria, pro re publica, pro recto & justo discrimen fortunarum, dignitatum vitaeque ipsius subeat, si eversis aliorum rebus ipse consulere sibi & in honore atque opulentia vitam ducere possit. (vergl. §. 733.)

stere mit Recht behaupten zu können, nicht nur den gegenwärtigen moralischen Zustand des Menschen und den gegenwärtigen Grad seiner Glückseeligkeit, sondern auch das vergangene nnd künftige, ja das Allgemeine und das in einem anderen Verhältnisse Mögliche und Wirkliche beurtheilen können. Alles dieses aber ist unmöglich, und man hat keinen hinreichenden Grund, zu behaupten, daß jene beiden Zwecke, Tugend und Glückseeligkeit, nicht schon hier auf eine solche Art erreicht seyen und in einem solchen Verhältnisse, wie es der Idee selbst gemäß ist.

§. 742.

Dasselbe Resultat ergiebt sich, wenn man die Wahrheit und Nothwendigkeit jener Idee gründet unmittelbar auf die göttliche Gerechtigkeit. Denn wollte man auch diesen Begriff so fassen, als ob der Mensch Ansprüche hätte auf eine seiner Tugend angemessene Glückseeligkeit; so müßte man in jedem Falle beweisen können, daß diese Ansprüche nicht immer und überall befriediget seyen, soweit sie gegründet sind. Da aber die Gerechtigkeit Gottes nach dem richtigen Begriffe ihrem Wesen nach nichts anderes ist, als die Heiligkeit und Liebe in ihrer sittlichen Einheit; so kommen bey der Frage: ob ein Mißverhältniß sey zwischen Tugend und Glückseeligkeit, dieselben Mo-

mente in Betracht, die so eben (§. 741.) angeführt worden sind.

§. 743.

Aus den bisher vorgetragenen moralischen Argumenten für die Unsterblichkeit folgt zwar die persönliche*) Fortdauer, aber nicht die unendliche, und sie sind also in jedem Falle unvollständig.

§. 744.

4) Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Object eines durch das moralische Gesetz bestimmbaren Willens; in diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts, sie muß also eben sowohl möglich seyn, als ihr Object, weil sie in demselben Gebote, welches fordert, dieses zu befördern, enthalten ist. Diese völlige Angemessenheit des Willens oder zum moralischen Gesetze, die Heiligkeit, ist eine Vollkommenheit, deren kein ver-

---

*) Leibnit. Epist. Tom. 1. pag. 307. Ubi semel rationem adeptae sunt animae humanae, statuo, non pati divinam sapientiam, ut rursus amittant. Mentes enim conservant non tantum substantiam, ut aliae animae, sed & personam, id est, conscientiam sui seu actum reflexum, ut poenae praemiique sint capaces.

nünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseyns fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird; so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu einer völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Principien der reinen praktischen Vernunft nothwendig, eine solche Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen. Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben persönlichen Wesens möglich. Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese eine von dem moralischen Gesetze unzertrennliche Voraussetzung, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

§. 745.

Da ein unendliches Fortschreiten zur Heiligkeit möglich ist nur für das unsterbliche Wesen, das Gesetz also, welches jenen unendlichen Progressus fordert, als ein gültiges und verbindliches anerkannt werden kann erst, nachdem die Unsterblichkeit gewiß ist; so kann diese aus jenem Gesetz nicht abgeleitet oder bewiesen werden. (vergl. §. 737. und §. 521.)

§. 746.

Ein gültiger und befriedigender Grund für die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes kann allein aus seiner Natur und seinem Wesen geführt werden. Bedenkt man nun, daß der menschliche Geist eine real-gewordene ewige und selbstständige Idee des göttlichen Wesens und als solche selber Zweck oder Zweck an sich ist; so liegt darin unmittelbar seine Unsterblichkeit *). (vergl. §. 656.)

§. 747.

Was das persönliche Selbstbewußtseyn anbelangt, so gehört es zum Wesen des Geistes; ob es aber in jenem Leben identisch seyn werde mit dem Bewußtseyn dieses Lebens, wird mit Recht bezweifelt. Darin liegt aber nicht, daß in jenem Leben gar kein Bewußtseyn und keine Erinnerung des gegenwärtigen seyn werde. Indessen müssen auch dieses Gedächtniß und diese Erinnerung nothwendige Modificationen erleiden. Denn wie sie hier zum Theil einzig und allein auf der sinnlichen Beschränktheit unseres Daseyns

---

*) Leibnit. Epist. Tom. III. pag. 70. Mens non pars est sed simulacrum divinitatis, repraesentativum universi, civis divinae Monachiae. Deo autem nec substantia in universo, simplex scilicet, neque persona in suo regno perit.

beruhen; so würden sie ja, in jenes Leben übergetragen, dem unbeschränkteren und unbedürftigeren Leben nie beygesellt werden können. Sie könnten demnach betrachtet werden als Strafe des bösen Menschen, der das Bewußtseyn seiner verkehrten Richtung, seiner egoistischen Schranke überall mit hin nimmt, aber nie als Geschenk des guten Menschen.

§. 748.

Mit der Unsterblichkeit wird in Verbindung gesetzt die Idee einer künftigen moralischen Vergeltung. Es fragt sich:

1) wie dieselbe zu begreifen sey?

2) und wie zu begründen?

§. 749.

Unter der künftigen moralischen Vergeltung wird verstanden, daß es dem Guten wohl, dem Bösen dagegen übel gehen werde. Da dieses aber nicht subjektive, sondern objeetive gedeutet werden darf, so muß es bestimmt so ausgedrückt werden: Dem Guten werden seine Wünsche und Hoffnungen erfüllt werden, sofern es Wünsche und Hoffnungen des Guten sind; dem Bösen dagegen werden seine Wünsche und Hoffnungen, sofern es Wünsche und Hoffnungen des Bösen sind, so gar nicht erfüllt werden, daß er das Ge-

gentheil von Allem dem finden wird, was er als bö-
ser wünscht und hofft.

§. 750.

Dieses muß seinen Grund haben in einer göttli-
chen Wirksamkeit, welche aber nicht als Act der Ge-
rechtigkeit *) gedacht werden kann, welche dem
Guten seine Tugend belohnt, und ihn für seine der
Tugend gebrachten Opfer entschädigt, und dem Bö-
sen das Böse vergilt, ihn für das Böse bestraft; son-
dern gedacht werden muß als Ausfluß der göttlichen
Heiligkeit und Liebe, sofern sie betrachtet werden in
ihrer sittlichen Einheit. (§. 742.)

§. 751.

Es fragt sich: wie aus diesem Gesichtspunkte
(§. 750.) der obige allgemeine Satz, (§. 749.) be-
gründet werden könne in Beziehung auf innere so-
wohl als äußere Glückseeligkeit.

§. 752.

Was die innere Glückseeligkeit betrifft, so macht
diese schon hier den edelsten und besten, den allein un-

---

*) Abgesehen davon, daß diese Ansicht glauben machen könn-
te, der Mensch habe Ansprüche gegenüber von Gott;
so ist die Gerechtigkeit nur distributiv; aber nicht
constitutiv.

veränderlichen Theil unserer Glückseeligkeit aus, und ist zu betrachten als ein Geschenk der heiligen Liebe Gottes. Diese wird in dem anderen Leben erhöht, theils auf negative, theils auf positive Weise. — Ausserdem, daß der Mensch durch den Tod dem Anblicke so vielen moralischen und physischen Elendes entzogen wird; ist die Trennung von dem Körper an und für sich das Ende mancher Leiden für den Menschen, nicht blos sofern er von Sorgen und Schmerzen des Körpers befreyt wird, sondern auch von dem sinnlichen Scheine, dem Drange sinnlicher Bedürfnisse, Lüste und Begierden. Ebendaher wird seine Erkenntniß reiner, nicht mehr getrübt und beschränkt durch die Sinnlichkeit, sein Wille freyer, sein Gefühl klarer und lebendiger, die Entwicklung überhaupt ungehinderter und fröhlicher. Dahin gehen schon hier die Wünsche und das Streben des guten Menschen, und so werden ihm also in Beziehung auf die innere Glückseeligkeit seine Wünsche erfüllt werden.

§. 753.

Wie aber die Trennung von dem Körper bey den Guten mit Recht betrachtet wird als das Ende mancher Trauer und der Anfang höherer Glückseeligkeit; so wird sie dagegen bey dem Bösen betrachtet als das Ende ihrer Glückseeligkeit und Anfang der Unseeligkeit. Denn, die der sinnlichen Selbstsucht hinge-

geben sind, kann neben der Reue nur das schmerzliche Gefühl quälen, von den Gegenständen und Werkzeugen ihrer Lust und Leidenschaft getrennt zu seyn. Auch dieser Zustand ist ein Beweis der heiligen Liebe Gottes; denn wie er gegründet ist in der moralischen Einrichtung der menschlichen Natur; so liegt in ihm unmittelbar die Erweckung zu einem besseren Leben. So ist auch in Beziehung auf die Bösen wahr, daß ihre Wünsche nicht erfüllt werden, was die innere Glückseeligkeit betrifft.

§. 754.

Betreffend die äußere, so wird dieselbe gesetzt in eine ungehinderte und ungestörte Wirksamkeit nach außen. Daß diese dem Guten, aber dem Bösen nicht zu Theil werde, dafür bürgt die heilige Liebe Gottes, die, dem sittlichen Endzwecke alles unterordnend, die Guten zu wirksamen Dienern und Beförderern der heiligen Zwecke Gottes macht, die Wirksamkeit der Bösen aber beschränkt und vernichtet. So ist auch in Beziehung auf die äußere Glückseeligkeit wahr der obige Satz; denn der Böse wie der Gute wünschen dieselbe.

§. 755.

Wenn schon durch das bisherige die Idee einer Geisterwelt gegeben ist, deren Schöpfer und Regent

Gott ist; so könnte noch die Frage entstehen: ob man außer den Menschen noch andere, höhere Geister anzunehmen, Grund habe? Daß in der Menschheit kein Grund liege, diese Frage zu verneinen, sondern vielmehr Grund, sie zu bejahen, und die Betrachtung des göttlichen Wesens auf dieselbe Entscheidung führe, ist gewiß.

§. 756.

Wenn wir bisher das göttliche Wesen und die Natur, die objektive und subjektive, mehr jedes für sich betrachtet haben; so wird nun die Betrachtung beschlossen durch die

IV. Rationale Kosmologie.

§. 757.

Der Gegenstand der rationalen Kosmologie ist die Welt, d. h. (§. 483.) die Einheit Gottes und der Natur, des Unendlichen und Endlichen, des Schöpfers und des Erschaffenen.

§. 758.

Betrachtet man aber das göttliche Wesen von der einen Seite und die Natur von der andern; so erscheint dasjenige, was wir Einheit nennen, als ein großer und allgemeiner Widerspruch.

§. 759.

Die Einheit nemlich Gottes und der Natur liegt darin, daß die Natur eine Selbst-Offenbarung und zwar freye und bewußte Selbst-Offenbarung des göttlichen Wesen in dem Endlichen und durch das Endliche ist — und insofern nennen wir die Welt vollkommen.

§. 760.

Mit dieser Vollkommenheit scheint aber Manches und Bedeutendes, was wir in der Welt wahrnehmen, in geradem Widerspruche zu stehen. Dieses Widersprechende nennen wir eine Unvollkommenheit, ein Uebel der Welt.

§. 761.

Um diese Widersprüche, Unvollkommenheiten und Uebel der Welt im besondern nahmhaft zu machen:

1) das Böse oder das sittliche Uebel steht im Widerspruche mit der Heiligkeit des göttlichen Wesens;

2) das physische Uebel steht im Widerspuche mit der Weisheit und Liebe des göttlichen Wesens.

3) das Mißverhältniß zwischen Tugend nnd Glückseeligkeit steht im Widerspruche mit der Gerechtigkeit des göttlichen Wesens d. h. mit seiner Heiligkeit und Liebe, sofern sie betrachtet werden in der sittlichen Einheit.

§. 762.

Die Aufgabe der rationalen Kosmologie ist: diese Widersprüche aufzuheben, und zu zeigen- daß ungeachtet dieser scheinbaren Widersprüche jene Einheit vorhanden sey, ja daß gerade in demjenigen, was Widerspruch zu seyn scheint, die Vollkommenheit sey d. h. eine Offenbarung des göttlichen Wesens nach seinen sittlichen Eigenschaften oder Attributen.

§. 763.

Wir gehen aus von der Betrachtung des Bösen, und fragen:

1) worin besteht das Wesen des Bösen?

2) wie entsteht dasselbe? wo liegt der Grund von der Möglichkeit und Wirklichkeit desselben?

3) wie verhält sich zu demselben Gott, betrachtet nach seiner Heiligkeit?

§. 764.

Was die erste Frage (§. 763.) anbelangt; so ist das Böse

a) nach einigen eine Privation, ein Mangel der Vollkommenheit oder des Guten;

b) nach andern ein positives, dem Guten conträr-entgegengesetztes.

§. 765.

Die erstere Meinung (§. 764.) läßt zwey Deutungen zu; nämlich, entweder: das Böse sey eine völlige Abwesenheit, eine absolute Negation der Vollkommenheit; oder: das Böse sey nur ein geringerer Grad der Vollkommenheit, also nur ein relativer Mangel, eine relative Negation. Der Unterschied zwischen dem Guten und Bösen sey also ein Plus oder Minus (Mehr oder Weniger) der Vollkommenheit.

§. 766.

Nach der ersteren Deutung (§. 765.) steht die erstere Ansicht im Widerspruche ebensowohl mit der Natur der Sache als mit den Gesetzen des Ganzen; nach der anderen Deutung stehen derselben Ansicht entgegen theils das sittliche Gefühl, theils die Betrachtungen, daß der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Kreaturen, allein des Bösen fähig ist, daß sich das Böse oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleite, daß die Wirkungen und Folgen des Bösen oft viel auffallender und empfindlicher sind, als die des Guten.

§. 767.

Es bleibt demnach nichts übrig, als das Böse zu betrachten als conträren Gegensatz gegen das

Gute; als solcher Gegensatz ist zwar allerdings das Böse nicht-gut, aber ein positives, dem Guten als positivem entgegengesetz:.

§. 768.

Diese Ansicht wird bestätigt, wenn wir forschen nach dem Ursprunge des Bösen, wie es entstehe? wo der Grund von der Möglichkeit und Wirklichkeit desselben liege? Wir unterscheiden

1) einen materiellen Grund, es muß ein Stoff da seyn, der ins Böse verwandelt werden kann;

2) einen formellen Grund, der den materiellen Stoff zum Bösen machen kann und macht, aus diesem Stoffe das Böse gleichsam herausbildet, oder denselben ins Böse umbildet.

§. 769.

Der materielle Grund (§. 768.) kann kein anderer seyn, als die Natur des Menschen, und da haben wir zu unterscheiden:

1) daß der Mensch ein sinnliches Wesen ist, und als solches auch fühlt nnd begehrt;

2) daß der Mensch ein persönliches Eigen-Wesen ist und als solches einen persönlichen Eigenwillen hat;

3) daß der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, und insofern einen allgemeinen Universal-Willen hat.

§. 770.

Diese verschiedenen Richtungen lassen sich zurückführen auf den Eigen-Partikular-egoistischen-Willen und den Universal-Willen, Willen der Vernunft, in welcher Zweyheit sich jene gedoppelte Beziehung ausdrückt, von welcher, als einer allgemeinen Eigenschaft des endlichen Wesens, die Rede war §. 657. seq.

§. 771.

Dieser zwiefache Wille widerstrebt sich, der eine will, was der andere nicht will; das richtige Verhältniß aber ist, wenn der Eigenwille dem Universal-Willen untergeordnet wird. Wenn in der richtigen Unterordnung des sinnlichen Eigenwillens unter den Universal Willen das Gute besteht; so besteht dagegen das Böse in der Unterordnung des Universal-Willens unter den sinnlichen Eigenwillen, also in einer Verkehrung oder Umkehruug des richtigen und guten Verhältnisses der Principien, so daß das Böse das verkehrte oder umgekehrte Gute ist.

§. 772.

Nachdem der materielle Grund des Bösen angegeben ist; so fragt es sich nach dem formellen. Dieser ist die Freyheit; weil der Mensch frey ist, so kann er das Verhältniß des Eigenwillens zum Universalwillen entweder richtig bestimmen oder ver-

kehren, und durch seine Freyheit wird die richtige Bestimmung und die Verkehrung wirklich. Daher die Freyheit nun vollkommen definirt werden kann als das Vermögen der unabhängigen Selbstbestimmung zum Guten und zum Bösen.

§. 773.

Obgleich der letzte Grund von der Wirklichkeit des Bösen in der Freyheit liegt (§. 772.); so kann man doch fragen: wie es komme, daß sich die Freyheit für das Böse entschieden? Die Antwort ist diese: Das Böse kann nach dem bisherigen freylich nicht aus nothwendig-bestimmenden Ursachen erklärt werden, aber darum ist es doch auch nicht absolut-zufällig. Es kommt in Betracht ursprünglich der Reiz der Sinnlichkeit und des Eigenwillens, welcher dem Universalwillen beständig entgegenkämpft, und daß in der Freyheit selbst ein Reiz liegt, sich zum Bösen zu bestimmen, um sich zu bezeugen; abgeleiteterweise theils der durch die Geburt mitgetheilte und fortgepflanzte Hang zum Bösen im Allgemeinen und Einzelnen, theils Beyspiel und Erziehung.

§. 774.

Auf dieselbe Weise stellt auch der Mythus des A. T. den Ursprung des Bösen im Menschen dar; die Hauptsätze sind folgende:

1) Der Mensch ist ursprünglich ein unentschiedenes Wesen, hat aber Bewußtseyn des Guten und Bösen.

2) Er entscheidet sich frey, nach freyer Wahl, für das Böse; die Momente aber, welche auf diese Entscheidung influiren, sind folgende:

Der Drang der Freyheit, aus der Unentschiedenheit herauszutreten, sich zu entscheiden und zwar auf die Seite, wo der Mensch seine individuelle Willkühr am unzweideutigsten offenbaren kann; dieses liegt in dem Versucht-Werden an und für sich; der Verstand, der über das Gewissen zu klügeln anfängt, und in die Aussprüche desselben Mißtrauen zu setzen; — der Eigenwille, der sich gedemüthiget fühlt und gerne für sich etwas seyn möchte, was er doch nur in der Unterordnung unter den Universal-Willen seyn kann; — endlich der sinnliche Reiz.

§. 775.

Nachdem die zwey ersten §. 763. aufgeworfenen Fragen in dem bisherigen beantwortet worden sind; gehen wir weiter zu der dritten: Wie verhält sich zum Bösen Gott, nach seiner Heiligkeit betrachtet?

§. 776.

Für diejenigen, welche das Böse als einen blosen Mangel der Vollkommenheit betrachten, hat die Fra-

ge keine Schwierigkeit; denn sie können Gott ohne Anstoß betrachten als die positive Ursache, als den Urheber des Bösen.

§. 777.

Schwieriger ist die Aufgabe für diejenigen, welche den richtigen Begriff des Bösen haben; denn sie können nun Gott nicht als den Urheber des Bösen betrachten und lassen daher dasselbe aus der menschlichen Freyheit entspringen. Immer aber hat Gott insofern Antheil an dem Bösen, als er dem Menschen eine so beschaffene Natur gab und das Vermögen der Freyheit, ungeachtet er die bösen Folgen voraussah, welche aus dieser sittlichen Natur und Freyheit hervorgehen werden.

§. 778.

Unter Voraussetzung dieser Ansicht muß also die Frage: Wie sich Gott zum Bösen verhalte? bestimmt so ausgedrückt werden: Wie konnte Gott, ungeachtet er jene bösen Folgen voraussah, die Menschen mit einer solchen sittlichen Natur und mit Freyheit erschaffen? Wie läßt sich dieses mit seiner Heiligkeit vereinigen? — In dem gesagten liegt der einzig richtige Begriff der Zulassung.

§. 779.

Diese Frage kann beantwortet werden nur auf die Art, daß man

1) einen höheren Zweck der Zulassung nachweißt,
2) und von der wirklichen Erfüllung dieses Zweckes überzeugen kann; was Alles aus der Lehre von Gott abgeleitet werden muß.

§. 780.

Dieser höhere Zweck ist nach einigen die Vollkommenheit Gottes; nach andern die vollkommene Offenbarung Gottes, also die Vollkommenheit des Erschaffenen.

§. 781.

Die erstere Ansicht ist ausgeführt worden von Schelling; seine Lehre vom Bösen zerfällt gleichfalls in die Fragen:

1) Was ist das Böse seinem Wesen nach?
2) Wie entsteht das Böse? und
3) Wie läßt sich Gott wegen des Bösen rechtfertigen?

Die Beantwortung dieser Fragen hängt genau zusammen mit dem früher vorgetragenen Systeme.

§. 782.

Wie jedes Naturwesen, so hat auch der Mensch jene zwey Prinzipien in sich und zwar ist er lebendige Einheit, Identität beyder Principien — Geist, Ph. Schrift I. S. 438. Das Eine Princip ist dasjenige, wodurch er von Gott geschieden oder im blosen Grunde

ist, der Eigen-Wille, Particular-Wille; diesem steht entgegen der Universal-Wille. Jene Einheit, Identität aber ist in dem Menschen zertrennlich und dieß ist die Möglichkeit des Guten und Bösen. Das Böse ist nämlich die Erhebung des Particular-Willens über den Universal-Willen, also eine positive Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien.

§. 783.

Fragt es sich nach dem Ursprunge des Bösen; so muß

1) bemerkt werden, daß die Frage ist, nicht nur wie es im einzelnen Menschen werde, sondern wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampfe liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können; und daß schon darum, weil es als allgemeiner Gegensatz unläugbar vorhanden ist, zum voraus kein Zweifel seyn kann, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen.

2) Es fragt sich also, wie es als solcher allgemeiner Gegensatz habe hervortreten können? Die Erregung eines solchen allgemeinen Bösen scheint

a) herkommen zu können nur von einem bösen Grund-Wesen; allein das Böse als solches kann nur in der Creatur entspringen, indem nur in dieser die beiden Principien vereinigt

sind, und zwar auf zertrennliche Weise; das anfängliche Grundwesen kann an sich nie böse seyn, weil ihm keine Zweyheit der Principien ist.

b) Wir können auch keinen erschaffenen Geist setzen, der, selbst abgefallen, den Menschen zum Abfall sollicitirte; denn die Frage ist ja, wie zuerst in der Creatur das Böse entsprungen?

c) Wir haben also zur Erklärung des Bösen nichts, ausser den zwey Principien in Gott. Gott nun, als das ewige Band beider Principien ist die reinste Liebe, in der Liebe kann aber nie ein Wille zum Bösen seyn; ebensowenig in dem idealen (Licht-) Princip. Aber es ist in Gott noch ein anderes Princip, das reale, die Natur in Gott. Diese, obgleich zu ihm gehörig, ist doch von ihm unabhängig, und wirkt für sich, und der Wille der Liebe muß den Willen des Grundes für sich wirken lassen, weil dieses für — sich — wirken — lassen die Bedingung ist, daß der Wille der Liebe offenbar werde.

3) Die Frage bestimmter ausgedrückt, wäre nun also diese: wie aus diesem unabhängigen und für — sich wirken des Grundes das Böse hervorgehen könne? — Dieses wird durch verschiedene Stuffen hindurch erklärt:

a) In dem für-sich-wirken erweckt der Wille des Grundes die Eigenheit oder Selbstheit, den Gegensatz und die Entzweyung, welche Bedingung alles Lebens ist, und wodurch alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe und Bestimmtheit erhält. Diese erregte oder erweckte Selbstheit ist nicht das Böse, enthält aber den Grund von der Möglichkeit des Bösen; das Böse ist erst, sofern sich die erregte Selbstheit gänzlich von ihrem Gegensatze, dem Universalwillen, losgerissen hat. Der Wille des Grundes ist nur Erweckung der Selbstheit, Eigenheit, im Gegensatz gegen den Universalwillen, das ideale Princip, und da auf diesem Gegensatze das Leben beruht, so geht der Wille des Grundes nur auf Erweckung des Lebens, nicht auf Erweckung des Bösen unmittelbar und an sich.

b) Das Böse als Verkehrtheit, Umkehrung der Principien entsteht erst in der Creatur durch die Freyheit, indem der Mensch aus seiner ursprünglichen Unentschiedenheit heraustritt; allein

c) es scheint, er könne auch aus seiner Unentschiedenheit nicht heraustreten, eben weil es Unentschiedenheit ist. Es muß also ein allgemeiner

Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen seyn.

d) Diese Sollicitation liegt in folgenden Momenten:

α) Schon an sich scheint die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem besonderen Willen im Menschen ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist;

β) Nachdem bereits in der ersten Schöpfung das Böse, oder richtiger, die Möglichkeit desselben mit erregt, und durch das für-sich-wirken des Grundes endlich zum allgemeinen Princip entwickelt worden; so scheint ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen schon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Natur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt.

γ) Aber auch im einzelnen Menschen wirkt der Grund unabläßig fort, und erregt die Eigenheit und den besonderen Willen. Der Grund reagirt nothwendig gegen die Freyheit, und erweckt in ihr die Lust zum Kreatürlichen, wie den, welchen auf einem hohen und jähen Gipfel Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime

Stimme zu rufen scheint, daß er hinabstürze; oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenengesang aus der Tiefe erschallet, um den Hindurchschiffenden, in den Strudel hinabzuziehen. Dieses durch die Offenbarung Gottes zur Actualisirung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer seyn will, kann nicht mit dem vollkommenen Verstande, sondern nur durch falsche Imagination, welche eben die Sünde ist, erfaßt (actualisirt) werden. Weßhalb es durch spiegelhafte Vorstellungen, indem es, selbst nicht seyend, den Schein von dem wahren Seyn, wie die Schlange die Farben vom Licht, entlehnt, den Menschen zur Sinnlosigkeit zu bringen strebt, in der es allein von ihm aufgenommen und begriffen werden kann. Es wird daher mit Recht nicht nur als ein Feind aller Kreatur und vorzüglich des Menschen, sondern auch als Verführer desselben vorgestellt, der ihn zu falscher Lust und Aufnahme des Nicht-Seyenden in seine Imagination lockt, worin es von der eigenen bösen Neigung des Menschen unterstützt wird, dessen Auge, unvermögend auf den Glanz des Göttlichen und der Wahrheit

hinschauend Stand zu halten, immer auf das Nicht-Seyende hinblickt.

Ungeachtet dessen bleibt das Böse immer die eigene Wahl des Menschen, und jede Kreatur fällt durch ihre eigene Schuld.

§. 784.

Wie läßt sich Gott wegen des Bösen rechtfertigen? d. h. Wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zu dem Bösen? Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen folgt aus der Selbstoffenbarung Gottes, hängt von der Selbstoffenbarung Gottes ab. Er hat die Selbstoffenbarung gewollt; hat er auch das Böse gewollt? und wie ist dieses Wollen zu reimen mit der Heiligkeit und höchsten Vollkommenheit in ihm? wenn, wie zugegeben wird, alle Folgen jener Selbstoffenbarung in Gott vorhergesehen worden.

§. 785.

Antwort:

1) Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe in dem Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darinn sie sich verwirkliche. Inwiefern nun die Selbstheit in ihrer Lossagung das Princip des Bösen ist, erregt der Grund allerdings das mögliche Princip des Bösen, aber nicht das Böse selber, noch zum Bösen. Und

auch diese Erregung geschieht nicht nach dem freyen Willen Gottes, der sich in dem Grunde nicht nach diesem oder seinem Herzen, sondern nur nach seinen Eigenschaften bewegt.

2) Der Wille zur Schöpfung war unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes und damit des Guten. Das Böse aber kam in diesem Willen weder als Mittel noch selbst als Conditio sine qua non der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, noch und vielweniger einer göttlichen Erlaubniß.

3) Die Frage aber, warum Gott, da er nothwendig vorhergesehen, daß das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung Gottes folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient in der That keine Erwiederung. Denn dieses hieße eben soviel, als: damit kein Gegensatz der Liebe seyn könne, soll die Liebe selbst nicht seyn, d. h. das absolut-positive soll dem, was nur Existenz als Gegensatz hat, das Ewige dem blos Zeitlichen aufgeopfert werden. Die Selbstoffenbarung darf in Gott nicht als ein unbedingt-willkührliche, sondern als eine sittlich-nothwendige That betrachtet werden, in welcher Liebe und Güte die absolute Innerlichkeit über-

wunden haben. So dann also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt. — Der Grund erregt den creatürlichen Willen als Bedingung, unter welcher allein die Liebe verwirklicht werden könne. In diesem Wirken des Grundes liegt allerdings die Möglichkeit des Bösen, und diese Möglichkeit wird durch die Freyheit des Menschen Wirklichkeit. Wollte nun Gott, um die Wirklichkeit des Bösen zu verhindern, auch die Möglichkeit desselben aufheben, und also den Willen des Grundes wehren; so hieße dieß ebensoviel, als daß Gott die Bedingung seiner Existenz d. h. die eigene Persönlichkeit aufhöbe. Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht seyn. Denn der Grund ist ja die Bedingung der Verwirklichung, Actualisirung Gottes und jede höhere Entfaltung des Grundes Bedingung einer weiteren Verwirklichung; Actualisirung des göttlichen Wesens. Wie Licht nicht seyn kann ohne Finsterniß, so auch das Gute und die Liebe nicht ohne jenen Gegensatz, die Selbstheit. Die lebendige Eintracht der Principien ist überwundene und unterworfene Zwietracht, diese Zwietracht also die Bedingung, daß die Eintracht, Liebe und Güte wirklich

werde. Diese Zwietracht ist aber nicht das actuelle Böse, sondern nur das mögliche Böse.

§. 786.

Mit dem gesagten hängt genau zusammen die Frage: Endet das Böse? und wie? Das Ende der Schöpfung ist die Ausstossung des Bösen von dem Guten. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden. Dann ist Gott Alles in Allem. Fragt man, warum dieses Vollkommene nicht gleich von Anfang an gewesen, so giebt es hierauf keine andere Antwort, als die: Weil Gott ein Leben ist, nicht blos ein Seyn, alles Leben aber ein Schicksal hat und dem Werden unterthan ist, und diesem hat sich auch Gott freywillig unterworfen.

§. 787.

Betrachtet man diese Lehre, so wird man ohne Zweifel

1) übereinstimmen mit folgenden Sätzen:

a) daß das Böse bestehe in einem verkehrten Verhältnisse des Eigenwillens zu dem Universalwillen, oder, wie es andere ausdrücken, darin: daß der Mensch das Gesetz der Selbsterhaltung nicht mit demjenigen Gesetze, welches ihn an die Welt und an Gott knüpft, in Uebereinstim-

mung bringt nach der Anweisung, welche ihm sein sittliches und religiöses Bewußtseyn gibt.

b) Daß die Selbstheit, wie der Universal-Wille Folge der göttlichen Selbstoffenbarung sey, und in sofern die Möglichkeit des Bösen nicht nur zugelassen, sondern veranstaltet.

c) Daß diese Möglichkeit des Bösen veranstaltet sey, damit auch das Gute möglich sey, und die Liebe in dem Menschen einen Stoff habe, an dem sie sich verwirklichen kann;

d) Daß die Wirksamkeit Gottes dahingehe, das in dem Menschen und durch ihn wirklich gewordene Böse zu überwinden, und durch diesen Sieg die Eintracht der Principien in einem viel höheren Sinne herbeyzuführen, als sie im Anfange war; denn im Anfange war das Verhältniß nur ein Verhältniß der Unentschiedenheit und Indifferenz, wo weder Gutes noch Böses war, nun aber nach dem Kampfe ist das Gute, und hat überwunden das Böse;

e) Dieser Kampf selbst also zur Verherrlichung Gottes diene, zur vollkommenen Offenbarung des göttlichen Wesens von Seiten seiner heiligen Liebe und Güte.

§. 788.

Aber

2) nicht übereinstimmen wird man mit den Sätzen:

a) daß nicht nur jene Selbstheit oder jener Eigenwille Wirkung eines in Gott gegen das Gute reagirender Principes sey, sondern dieses Princip auch dasjenige Wesen, welches den Menschen beständig zum Bösen reitze, locke und versuche, dazu verführe, daß er sich für das Böse entscheide;

b) Daß diese Reaction und Versuchung des Grundes nothwendig sey, damit Gott zur vollkommenen Actualisirung gelange, ganz persönliches Wesen werde gemäß dem Grundsatze, daß Gott ein Leben sey und dem Schicksale unterthan.

§. 789.

Die §. 778. aufgeworfene Frage muß den bisher aufgestellten Sätzen gemäß nun so beantwortet werden: Da das Böse einestheils aus der Verbindung des Eigenwillens mit dem Universal-Willen im Menschen, als dem materiellen Grunde, anderntheils aus der Freyheit, als dem formellen Grunde, ent-

springt; so mußte Gott, um das Böse zu verhindern entweder dem Menschen keinen Eigenwillen geben neben dem Universalwillen, oder keinen Universalwillen neben dem Eigenwillen, oder er mußte beide durch ein unauflösliches Band an einander knüpfen, das richtige Verhältniß beider auf eine nothwendige und unabänderliche Weise bestimmen. In dem ersteren Falle wäre der Begriff des endlichen geistigen Wesens aufgehoben, im andern die Möglichkeit des Guten in dem endlichen Weltwesen, im dritten endlich die Freyheit der endlichen Weltwesen. Es hätte also Gott, um das Böse zu verhindern, sich entweder nicht in endlichen geistigen Wesen, oder nicht im Guten, oder nicht in freyen endlichen Weltwesen offenbaren können. Da nun eine vollkommene Offenbarung Gottes, eine Offenbarung Gottes als sittlichen Wesens, nur in endlichen, freyen geistigen Wesen ist und im Guten; so hätte Gott, um das Böse zu verhindern, diese vollkommene Offenbarung seiner selbst als sittlichen Wesens unterlassen müßen. Dieses ist nun an und für sich ein ungereimter Gedanke, weil die Offenbarung Gottes eben als sittlich-nothwendige That gedacht werden muß; und dann hätte ja wirklich von Anfang und in Gottes Willen und Rathschlusse schon das Böse gesiegt über das Gute.

§. 790.

Jener höhere Zweck also, um dessen willen die Möglichkeit des Bösen zugelassen worden, ist die vollkommene Offenbarung Gottes, als sittlichen Wesens. Aber wird denn nun, nachdem das Böse wirklich geworden, dieser Zweck erreicht? und hat nicht in der Wirklichkeit das Böse über das Gute gesiegt?

Jener Zweck würde erreicht, wenn in dem Bösen und durch das Böse das göttliche Wesen, als sittliches, sich offenbart oder manifestirt. Dieses führt auf die Idee der moralischen Weltordnung.

§. 791.

Unter dieser moralischen Weltordnung verstehen wir

1) die Einrichtung und Anordnung der objectiven Natur nach sittlichen Gesetzen, Zwecken und Absichten. Diese folgt unmittelbar und a priori aus dem Satze, daß das göttliche Wesen und sein persönlicher Wille das alles beherrschende Gesetz sey, und wird durch die Erfahrung selbst in auffallenden, bedeutungsvollen Erscheinungen bestätigt.

2) Göttliche Anordnungen und Veranstaltungen, welche sich unmittelbar auf die Geister-Welt und ihre sittliche Bestimmung beziehen —

a) die natürlichen und ordentlichen. — Dahin gehören

α) die moralischen Erscheinungen im Innern des Menschen, das Gewissen, der Friede, die Ruhe und Freudigkeit der Tugend; die innere Entzweyung, Unruhe und Angst des Bösen. Dieses Alles sind unverkennbare Anzeigen einer moralischen Weltordnung, und eben so viele Mittel, den Menschen zur Einigkeit mit sich selbst und mit Gott zurückzuführen.

β) Die äussere Geschichte der Menschheit. Wie im Einzelnen, so im Allgemeinen weckt das Böse verborgene Kräfte des Guten, und gelingt es ihm auch, diesem zu widerstehen; so zerstört es sich selbst, denn es hat Keim der Vernichtung in sich zum klaren Beweise, daß es für sich und durch eigene Kraft nicht bestehen kann, weil es ein verkehrtes Wesen ist und der göttlichen Ordnung widerstrebend.

b) den natürlichen und ordentlichen werden ent-

gegengesetzt die ausserordentlichen und übernatürlichen;

α) die offenbaren und kundgewordenen. Daß diese, nachdem der Abfall des Menschen von Gott allgemein, und ebendadurch die natürliche und ordentliche Offenbarung erstorben oder verdunkelt ist, nothwendig war, ist nicht zu zweifeln.

β) Die nicht offenbar und kund werdenden, oder die geheimen.

§. 792.

So wirkt der göttliche Wille und das göttliche Gesetz unabläßig fort, um das Böse in dem Menschen zu bekämpfen, den endlichen Sieg des Guten über das Böse herbeyzuführen, und den Menschen mit ihm zu versöhnen, d. h. das von der göttlichen Heiligkeit und Liebe vorherbestimmte Verhältniß des Menschen zu Gott herzustellen.

§. 793.

Das Böse dient zur Verherrlichung, zur vollkommenen Offenbarung Gottes. Daß diese Ansicht in moralischer Hinsicht mit Recht keinen Anstoß geben,

und mit Recht nicht mißverstanden werden könne, ist einleuchtend. Denn wenn auch in dem wirklichen Bösen das göttliche Wesen sich verherrlichet; so besteht ja diese Verherrlichung darin, daß die göttliche Heiligkeit und Liebe in dem Menschen gegen das Böse kämpft und es überwindet. Der Mensch schließt sich also in der That nur dann an das Gesetz der göttlichen Heiligkeit und Liebe, an das Gesetz der moralischen Weltordnung an, wenn er dem Bösen widerstrebt, den göttlichen Geist in sich aufnimmt und wirken läßt, damit das göttliche Band und die göttliche Ordnung hergestellt werde, und die heilige Liebe Gottes in der Creatur lebe und wirke.

§. 794.

Nachdem gezeigt worden ist, daß das Böse kein Uebel sey, in dem früher (§. 760.) aufgestellten Sinne, muß dieselbe Frage aufgeworfen werden auch in Beziehung auf das physische Uebel.

§. 795.

Das physische Uebel

1) hat, objectiv-betrachtet, seinen Grund in einem Kampfe, und in einer Unordnung unorganischer und organischer Kräfte;

2) subjectiv-betrachtet sind und heißen physische Uebel alle diejenigen Wirkungen und Veränderungen in der äusseren Natur, wodurch Zwecke des Menschen, insbesondere der Zweck der Glückseeligkeit, zerstört oder wenigstens beschränkt wird.

§. 796.

Entsteht die Frage: wie sich die physischen Uebel mit der göttlichen Weisheit und Liebe vereinigen lassen; so kommt in Betracht vorerst folgendes:

1) Unläugbar ist, daß der Mensch von seinem particularen Standpuncte aus, von seinen individuellen Ansichten, Zwecken und Wünschen aus manches für ein Uebel hält und einen Widerspruch gegen die göttliche Weisheit und Liebe, was im Verhältnisse zu andern Erscheinungen und dem Ganzen der Natur weise und wohlthätig ist.

2) Der größte und bedeutendste Theil der physischen Uebel geht hervor aus dem Bösen.

§. 797.

Wenn Erscheinungen oder Wirkungen der erst

genannten Art keine Uebel sind; so sind die Uebel der andern Art nicht nur kein Einwurf gegen die göttliche Weisheit und Liebe, sondern Zeugen einer moralischen Weltordnung, in welchen sich das göttliche Wesen ausspricht; also keine Uebel der Welt.

§. 798.

Mit Recht beruft man sich auch darauf, daß die physische Uebel theils moralische Bildungsmittel sind, indem sie nicht nur abschröcken, sondern auch die sittliche Kraft wecken und heben, theils religiöse Erziehungs-Mittel, indem sie die Empfindungen der Abhängigkeit und Demuth und Vertrauen anregen.

§. 799.

Darauf deutet hin die moralische Beschaffenheit theils der menschlichen Natur überhaupt, theils des Gewissens insbesondere, welches nie schneller und wirksamer eintritt, als in den Zeiten der Noth.

§. 800.

Zwar sagt man, physische Uebel können den Zweck der moralischen und religiösen Bildung nie erreichen,

denn es sey ja blos Furcht vor der Strafe, also eine unreine sittliche und religiöse Triebfeder, welche das Gute bewirke. Es liegt aber diesem Einwurfe zu Grunde eine einseitige Ansicht von dem Einflusse der physischen Uebel.

§. 801.

Was aber den etwa noch übrigen Theil der physischen Uebel und das physische Uebel überhaupt betrifft; so ist es wohl mehr als bloße Dichtung, daß durch die Entscheidung der Freyheit für das Böse auch in der äußeren Natur eine Unterordnung und ein Kampf feindseeliger Kräfte geweckt worden sey. Gewiß ist es, daß sich diese Idee an dem menschlichen Wesen bestätigt.

§. 802.

Was endlich das Mißverhältniß zwischen Tugend und Glückseeligkeit betrifft; so liegt die Auflösung der aufgeworfenen Frage theils in demjenigen, was über das physische und moralische Uebel so eben, theils in demjenigen, was über jenes Mißverhältniß früher gesagt worden ist.

§. 803.

Sind diese Bemerkungen richtig, so liegt darin die Auflösung derjenigen Aufgabe, welche Gegenstand der rationalen Kosmologie ist.

Antwort

auf

die Recension meines Handbuches der theoretischen Philosophie, Tübingen, bei C. F. Osiander, 1820.

in

der allgemeinen Jenaischen Literatur-Zeitung October 1820. No. 183.

von

H. C. W. Sigwart,

ordentl. öffentl. Lehrer der Philosophie an der Universität zu Tübingen.

Tübingen,
bei Buchhändler C. F. Osiander,
1821.

Vorwort.

Die erste Recension meines Handbuchs der theoretischen Philosophie ist in der Jenaischen allgemeinen Literatur-Zeitung, Octobr. 1820. Nro. 183. erschienen.

Warum ich auf diese Recension antworte, werden sich die meisten meiner Leser aus dem Inhalte derselben hinreichend erklären können; inzwischen hätte ich, weil ich mit anonymen Recensenten mich ungerne in literarische Streitigkeiten verwickle, es doch unterlassen, wenn nicht Aufforderungen von achtungs- und verehrungswürdigen Freunden hinzugekommen wären, denen nachzugeben gewissermaßen Pflicht war. Warum ich es auf diesem Wege (nicht durch das Organ der Jenaischen Literatur-Zeitung) thue, wird derjenige begreifen, der solche literarische

Tribunale kennt. — So wenig ich schreibe oder überhaupt öffentlich handle, um gelobt zu werden (was liegt vollends an einem anonymen Lobe?) so sehr wird mich mein Beruf schon entschuldigen, wenn ich grundlosen, unartigen und offenbar übelwollenden Tadel ans Licht zu ziehen und zu entkräften mich entschließe.

Der Rec. gesteht zuerst, es habe ihn in Verlegenheit gesetzt, dem fleißig gearbeiteten Werke eines achtungswerthen Gelehrten, im Ganzen genommen, die Zustimmung versagen zu müssen, um so mehr, je bescheidener der Autor *) sey und je größer die Entfernung seines Standpunktes von dem des Beurtheilers. Aus dieser großen Verlegenheit zieht sich mein Recensent dadurch, daß er sie offenherzig gesteht, — weil er doch dem Verlangen, mein Buch zu recensiren, nicht widerstehen konnte.

Nachdem sich Rec. aus seiner großen Verlegenheit auf diese ganze einfache und liebenswürdige Weise gezogen hat, geht er, in der That ganz unverlegen, an die Beurtheilung des Buchs.

Zuerst handelt er den Titel ab, und dann die Person, ganz logisch richtig, d. h. ganz nach der Ordnung des Titelblattes.

Ob meine Schrift vielmehr ein Lehrbuch (das auf mündliche Ergänzung rechnet) heißen sollte, als ein Handbuch, ist meines Erachtens ziemlich gleichgül-

---

*) Bescheidenheit ist an den Autoren eine Eigenschaft, welche den Recensenten besonders angenehm ist, und die sie daher auch nie vergessen zu rühmen, warum? ist eine psychologische Frage, auf die es mancherlei Antworten giebt.

tig. Wenn aber das Handbuch dem Leser die „Haupt-Gegenstände der Wissenschaft in einer ziemlich vollständigen und bequemen Zusammenstellung gleichsam an die Hand geben und zu beliebigem Gebrauch gegenwärtig erhalten soll"; so meine ich, mein Buch sey mit allem Recht ein Handbuch genannt worden; in jedem Falle wären die Gränzen sehr schwer zu bestimmen; denn was sind Haupt-Gegenstände, was ist eine ziemlich vollständige Zusammenstellung? Der Rec. gesteht durch diese vagen Ausdrücke selbst, daß er eine feste Norm oder Bestimmung zu geben nicht im Stande ist. Später freilich macht er an ein Handbuch eine andere Forderung, wenn er sagt: es sey ein Mißgriff, daß ein Buch, das man nur als Mittelglied in der Geschichte der Philosophie begreifen könne, sich den selbstständig klingenden Titel eines Handbuchs der theoretischen Philosophie beilege.

Hier muß zuerst der umfassende Tiefblick des Rec. bewundert werden, der die zwei Eigenschaften, „nur Mittelglied in der Geschichte der Philosophie seyn", und „selbstständig seyn", einander geradezu, als ausschließend eines das andere, entgegensetzt, als ob nicht ein und dasselbe Buch selbstständig seyn könnte, und (in anderer Beziehung) nur Mittelglied in der Geschichte der Philosophie. Nach meiner Ueberzeugung ist jedes philosophische Werk, auch das selbstständig-

ste, nur Mittelglied in der Geschichte der Philoso-
phie, sofern man es betrachtet als ein Glied in der
fortgehenden Reihe der wissenschaftlichen Bestrebungen
des menschlichen Geistes. Spinoza's Philosophie,
oder Kant's, oder Fichte's ist selbstständig und doch
auch wiederum nur Mittelglied in der Geschichte der
Philosophie (sonst wäre man bei dem einen oder an-
dern gewiß stehen geblieben); und was nicht selbst-
ständig ist, d. h. was nur fremdes blindlings
nachbetet, kann gar nicht Mittelglied in
der Geschichte der Philosophie seyn. Der
Rec. widerlegt sich also selbst, und macht, ohne Be-
wußtseyn und gegen seinen Willen, meinem Buche
ein Compliment, das ich verdient zu haben wünsche.
Hätte doch Rec. mein Buch „nur als Mittelglied in
der Geschichte der Philosophie" angesehen und darnach
beurtheilt, ich wäre damit sehr wohl zufrieden gewe-
sen.

Dieß über den Titel. Was meine Person betrifft,
so findet Rec. meine Individualität darin: „Er selbst
gehört offenbar zu denjenigen Naturen, die nicht vom
Denken zu den Büchern, sondern von den Büchern
zum Denken geleitet werden"; und: „indem er die
Systeme anderer bearbeitet, sucht er für sich selbst eins
zu gewinnen" u. s. w. Rec. hat ohne Zweifel gemeint,
er sage mir damit etwas sehr Unangenehmes und was

mich beschämen müßte; allein er hat sich hier in meiner Individualität sehr geirrt. — Solche Persönlichkeiten treffen mich nicht, und können mich gar nicht treffen, weil ich, als Gelehrter, nicht meine Sache führe und alle diejenigen Gelehrte verachte, die da schreiben, nur um ihre Eitelkeit, ihre Ehrbegierde, um ihr kleines Ich überhaupt zu befriedigen.

Nach dieser Erklärung kann ich ganz unbefangen an die Beurtheilung der Sache gehen:

Vorerst muß ich meinen Recensenten fragen: woher er denn jene Urtheile über meine Individualität geschöpft habe? Ohne Zweifel aus meiner Schrift; — er hat also wohl so geschlossen: weil der Verf. in dieser Schrift die Philosophie mit der Geschichte der Philosophie verbunden hat, weil er in dieser Schrift auf dem Wege der Kritik fremder Systeme zu Resultaten führen wollte; so gehört er zu denjenigen Naturen, u. s. w. — dieser Schluß (und auf einem anderen kann des Rec. Urtheil nicht beruhen) macht dem scharf-denkenden Verstande desselben allerdings Ehre.

Uebrigens läugne ich gar nicht, daß ich mit Lernen angefangen habe, daß ich, wenn mir nicht mündlicher und schriftlicher Unterricht anregend und gebend zu Hülfe gekommen wäre, ein roher und unwissender Mensch wäre, daß ich zu meinen philosophischen Einsichten und Kenntnissen gar nie gekommen seyn wür-

de, wenn ich nicht die Schriften des Platon und Cicero, und anderer Griechen und Römer, des Descartes, Spinoza u. s. w. bis auf die Philosophen der neuesten Zeit herab gelesen und studirt hätte, daß dadurch mein Nachdenken zum Theil geweckt, zum Theil geleitet, und mein Wissen bereichert worden ist. In dieser Eigenschaft darf ich mich rühmen sehr bedeutenden Männern ähnlich zu seyn — nur dem Rec. nicht. — Der hat (wie es scheint) zuerst selbst gedacht, und nachdem er mit seinem Denken fertig war, ist er an die Bücher gegangen, um zu sehen, ob und was andere gedacht haben — konnte sich aber nicht mehr in diese fremde Weisheit finden, konnte oder mochte nichts mehr lernen — eben weil er mit seinem Denken fertig war. Aus dieser Individualität des Rec. erklärt sich die ganze Recension so gut, daß ich geneigt bin, sie als Hypothese anzunehmen. Und nun ist mir die weitere Beantwortung der Rec. wieder um vieles erleichtert.

Nachdem der Rec. mit dem Titel meines Buches und mit meiner Person fertig ist, geht er (die Vorrede scheint er überschlagen zu haben — wer wird auch Vorreden lesen?) zu dem Inhalte der Schrift im Einzelnen; und ich will ihm hier ganz genau folgen: 1) nimmt er meinen Satz: „Da die Philosophie ein Produkt des menschlichen Geistes ist, und wie jedes Hervorgebrachte seinen Inhalt hat und seine Form, so

muß man zeigen, wie dieses Produkt nach Inhalt und Form hervorgehe aus dem menschlichen Geiste" und sagt: „Hier ist gleich eine ganze Reihe von Fehlern". Ich will zeigen, daß mein Rec. nichts Fehlerhaftes gesagt hat, weil er nämlich — nichts gesagt hat.

Erstlich: wenn er sagt: „gerade dasselbe konnte auch gesagt werden von jeder anderen Wissenschaft"; so folgt ja daraus nicht, daß es von der Philosophie nicht gesagt werden konnte. Vielleicht könnte es ja von jeder anderen Wissenschaft gesagt werden, weil es zuerst von der Philosophie gesagt werden kann.

Zweitens: wenn er sagt: Daraus, daß die Philosophie ein Product des menschlichen Geistes ist, folgt gar nicht, daß die Reflexion auf den menschlichen Geist überhaupt in dieselbe und vollends in ihre allgemeine Definition gehöre; so muß ich vor allen Dingen bemerken, daß hier von einer allgemeinen Definition gar nicht die Rede ist — Was aber das weitere betrifft: „der denkende Geist ist vertieft im Objecte; und je vollkommener diese Vertiefung, desto besser für die dadurch bewirkte Erkenntniß; aus dieser Vertiefung ihn gleich anfangs aufzurütteln, ist das schnurgerade Gegentheil dessen, was der Lehrer der Wissenschaft leisten soll; denn eben die Vertiefung selbst ist das, was er in dem Hörer auf alle Weise zu befördern hat" so frage ich den

Rec,, was denn das Object namentlich der Philosophie ist? und ob die Philosophie als Wissenschaft je zu Stande käme ohne Nachdenken, ohne Reflexion des Ich auf sich selbst und sein inneres Handeln, — welches Nachdenken, welche Reflexion allerdings nicht oberflächlich seyn darf, sondern in die Tiefe gehen muß. Ja aufgerüttelt muß der Hörer werden, damit er über das, was er bisher gedankenlos gethan hat, nachdenke — Beruft sich der Rec. auf Autoritäten; so muß ich ihn bitten, sich an dasjenige zu erinnern, was neuere Philosophen über das höhere (speculative) Bewußtseyn sagen, als das wahre Organ der Wissenschaft, im Gegensatze gegen das niederere (empirische).

Drittens: wenn mein Rec. sagt: Mag immerhin jedes Hervorgebrachte Inhalt und Form haben: so folgt daraus noch gar nicht, daß man auf die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form Rücksicht zu nehmen habe; sondern nur, daß man diesen Unterschied, der mehreren Deutlichkeit wegen, machen könne"; so weiß er in der That in seiner seichten Schulmeisterei gar nicht mehr, was er sagt; beurkundet überhaupt, daß er, wie durchaus, so schon hier, den Sinn und die Tendenz meines Buches gar nicht versteht.

Viertens: wenn der Rec. sagt: „Hier (wo in

dem menschlichen Geiste nachgewiesen werden soll, nicht nur überhaupt ein philosophischer Trieb, sondern auch, wie sich vermöge der ursprünglichen und nothwendigen Richtungen und Geseze des menschlichen Geistes jener Inhalt und jene Form ergeben) verirrt sich der Verf. bis zu einem höchst speciellen, äußerst schwierigen, kaum durch die feinste Psychologie aufzulösenden Problem"; so ist ja doch gewiß der Versuch, ein höchst-specielles (!), äusserst schwieriges, kaum durch die feinste Psychologie aufzulösendes Problem zu lösen, an sich keine Verirrung; dieß muß Rec. zugestehen, er müßte es denn als praktischen Grundsatz (den er aber für sich behalten mag) aufstellen, schwierige Probleme gar nicht anzugreifen, sondern nur gemächlich an den leichten seine Kunst zu versuchen und zu zeigen.

Von einer Verirrung kann Rec. sprechen entweder sofern jener Versuch nicht hieher gehört, oder sofern ich, meines Unvermögens mir bewußt, mich an denselben nicht hätte wagen sollen. — Das hat Rec. auch geahnet; und wie benimmt er sich nun?

Den ersteren möglichen Fall betreffend erinnert er mich an einen (auch mir sehr wohl bekannten) Ausspruch von Leibniz: die Frage nach dem Ursprunge unserer Erkenntnisse ist keine Präliminarfrage in der Philosophie. Meinem fein sinnigen und scharf den-

kenden Rec. ist aber entgangen, daß dieser Ausspruch gar nicht hieher paßt, weil hier von dem Ursprunge unserer Erkenntniß auch nicht von weitem die Rede ist.

Anlangend den anderen möglichen Fall, so scherzt mein unverlegener Rec. über das, was ich über die allmähliche Entwicklung des menschlichen Selbstbewußtseyns gesagt habe, über den dumpfen Schlummer, über den lichten Traum und andere Vermuthungen, welche die Psychologen sich, gleichviel für jetzt ob gründlich oder ungründlich (darauf kommt es meinem Rec. nicht an) ausgesonnen haben. Scherz ist es auch noch, was er von den Windeln oder besser (allerdings!) vom mütterlichen Schoos redet und ernsthaft wird die Sache erst, wenn er sagt: „es sey an sich der gröbste aller Widersprüche, mit vollem Bewußtseyn die erste Entstehung des Bewußtseyns zu beobachten.“ Das ist doch ein schlagendes Argument! wollte da jemand noch widerreden wollen?

O! ja! Meinem feinsinnigen und scharfdenkenden Rec. sind nämlich wieder einige freilich unbedeutende Umstände entgangen. Ein Widerspruch wäre es allerdings, wenn man behauptete, es könne jemand mit vollem Bewußtseyn die erste Entstehung des eigenen Bewußtseyns beobachten, weil da der Zustand des Bewußtseyns und der der Bewußtlosig-

keit zugleich seyn müßte. Aber hatte denn mein Rec. nicht bedacht, daß ein Mensch, der das volle Bewußtseyn hat, an einem andern, dessen Bewußtseyn sich erst entwickelt, diese Entwicklung beobachten kann, wie z. B. der Mann Kant an den Kindern so etwas beobachtet hat, und daß dieß nun gar keinen Widerspruch enthält? Und gesetzt auch, man könne jene Entwicklung gar nicht beobachten, an anderen so wenig als an sich selbst, könnte man darum über jene Entwicklung gar nichts sagen, ohne sich in einen groben Widerspruch zu verwickeln? Ist denn die Philosophie meines Rec. so tief-gründlich, daß er über nichts anderes etwas zu sagen wagt, als was und soweit er es beobachten kann, aus lauter Furcht, gegen das Gesetz des Widerspruches zu verstossen? Was sagt denn wohl mein Rec. dazu, daß Leibniz mit vollem Bewußtseyn bewiesen hat, es gebe bewußtlose Vorstellungen? was dazu, daß Fichte mit vollem Bewußtseyn in seiner Wissenschaftslehre von einer Thathandlung ausgeht, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtseyn zum Grunde liegt und allein es möglich macht? Was dazu, daß alle Philosophen überzeugt sind, die Wissenschaft könne gar nicht zu Stande kommen, wenn man nicht, und zwar mit vollem Be-

wußtseyn, über das, was in die Beobachtung fällt, hinausgehe und dasselbe anknüpfe an Etwas, was gar nicht beobachtet werden kann.

Nachdem mein Rec. so seichte Einwürfe vorgebracht, daneben dasjenige, was eigentlich allein zur Sache gehört, mit Stillschweigen übergangen hat; schämt er sich doch nicht zu sagen: „Es versteht sich (!), daß nun weiterhin Fehler auf Fehler, Erschleichung auf Erschleichung, gehäuft wird, um endlich herausbringen, daß auf Erkenntniß der Welt ein geistiger Grundtrieb gehe„ — solche Urtheile, deren sich der wahre Gelehrte schämt, kann man nur verachten. Was geht es auch den Rec. an, welche Schriftsteller ich am öftersten citire — wenn sie nur mit Verstand citirt sind, worüber mein kluger Rec. kein Wörtchen sagt.

Wenn er meine Psychologie nach ganz gewöhnlichem Zuschnitte findet, so ist das für's erste kein Vorwurf (wenn sie nur richtig ist); für's andere ist es nicht wahr, denn er hätte in den §. 48 — 107. manches finden können, was in den Psychologien nach ganz gewöhnlichem Zuschnitte nicht steht; aber nach seiner schon bekannten löblichen Sitte und Absicht wollte er das nicht, wie er denn auch hier wiederum, als ein ganz unverlegener Rec., auf die Hauptsache gar nicht eingeht.

Den Mangel an Schärfe des Denkens, der sich hier bey mir offenbare, will er durch ein paar Beyspiele bezeichnen; und da kommt nun des Rec. Auslegungskunst ganz ans Tageslicht.

1) Ich sage §. 57. (der Rec. citirt die §§. nicht): Wenn die Thätigkeit des Anschauungs-Vermögens gebunden ist an dasjenige, was gegenwärtig ist und sich darstellt, und also durch dieses auch bestimmt wird; so ist in der Einbildungskraft schon ungebundenere (d. h. wie jeder es verstehen muß, weniger gebundene) Selbstthätigkeit.

Darüber kommt nun mein Rec. in Eifer. Er wird erinnert an den seligen Carus, einen trefflichen Menschen, aber in der Psychologie den ärgsten aller Nebler und Schwebler; fragt mich, ob ich denn glaube, es gebe zwischen der Gebundenheit der Anschauung und der Ungebundenheit der transcendentalen Freyheit ein Continuum des Mehr oder Weniger der Gebundenheit? ob ich mir den Gedanken eines solchen Mitteldinges, das gebunden und auch nicht gebunden ist, wohl jemals entwickelt habe? soll es in einer Rücksicht gebunden, in einer andern Rücksicht ungebunden seyn (hier war der Rec. auf der rechten Spur); so mußten die verschiedenen Rücksichten

nachgewiesen und es mußte geprüft werden, ob sie sich sondern ließen oder nicht (das ist geschehen durch Zurückweisung auf §. 48. 56., was Rec. übersehen hat); er beschwört den Geist Kant's, der die transcendentale Freyheit in die intelligible Welt versetzte, aber in der Sinnenwelt das strengste Causalgesetz anerkannte; erinnert mich an das Gesetz des Widerspruchs, und sich an eine Psychologie, worin ganz förmlich ein principium medii an die Stelle des alten principii exclusi medii gesetzt wird; und durch dieses alles beweißt er weiter nichts, als daß er eine Sache verwirren kann.

Die ganz einfache Frage ist nämlich diese: kann die Selbstthätigkeit bald (d. h. in diesem Handeln) mehr, bald (d. h. in einem andern Handeln) weniger gebunden, kann sie in einem und demselben Handeln in einer Rücksicht gebunden, in einer andern nicht gebunden seyn?

Dieses wird mein Rec. nicht für unmöglich halten. Wenn man ihm die Hände bindet, so ist seine Selbstthätigkeit in gewisser Rücksicht gebunden, aber weniger, als wenn man ihm Hände und Füße bindet. Meinem Rec., der mit der Natur so vertraut ist, daß er namentlich den Gang einer Ausschlagskrankheit kennt, wird

es auch nicht unbekannt seyn, daß sich die verschiedenen Ordnungen der Naturdinge auch dadurch (und es ist dieß kein unwesentlicher Unterschied) von einander unterscheiden, daß die Selbstthätigkeit mehr und weniger gebunden ist.

Mein Rec. verwechselt nun freylich die Begriffe Selbstthätigkeit und transcendentale Freyheit, die nicht verwechselt werden dürfen und die auch Kant nicht verwechselt hat; allein auch mit diesem Irrthume langt er nicht aus, denn auch die transcendentale Freyheit kann in ihrer Erscheinung bald mehr bald weniger gebunden seyn — und so zerfließt also die ganze Tirade des Rec. in Nichts.

2) Er geht nun zu der Art, wie ich das Verhältniß zwischen Begriffen und Anschauungen bestimme; bemerkt, ich verwechsle damit das Verhältniß unter den höheren und niederen Begriffen, vergesse, daß es mehrere, völlig gleichartige Anschauungen geben könne, die mit dem ihnen zugehörigen Begriffe alle Merkmale gemein haben, vergesse, daß es einzelne Begriffe gebe, denen vielleicht sogar nur eine einzelne Anschauung zum Grunde liegt, und um mir das alles recht anschaulich und handgreiflich zu ma-

chen, nimmt er als Beispiel die Kantische Theorie von Raum und Zeit, nach dieser gäbe es eine Anschauung a priori vom unendlichen Raume und ebenso von der Zeit; der Begriff des Raumes, welcher aus dieser Anschauung entstünde, würde nicht ein einziges Merkmal weniger enthalten dürfen, oder er wäre mangelhaft. — Was sagt nun wieder mein scharfsinniger Rec. mit allem diesem?

Was er zuletzt über den Begriff des Raumes redet, wird auf einmal vernichtet durch die einfachen Worte von Kant: der Raum ist kein allgemeiner Begriff von Verhältnißen der Dinge überhaupt, sondern reine Anschauung; der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen (der reinen Anschauung). Das Beispiel ist also nicht brauchbar, sondern ganz verkehrt gewählt. Was die einzelnen Begriffe anbelangt, so frage ich den Rec., ob sie gerade das, nicht mehr und nicht weniger enthalten, als die ihnen zum Grunde liegende Anschauung, und ob dieses daraus folgen würde, weil ihnen nur eine Anschauung zum Grunde liegt. Daß der Begriff nicht allein durch Vergleichung von

Anschaungen mehrerer verschiedener Dinge gebildet werden könne, habe ich §. 80. ausdrücklich gesagt. Endlich möchte ich wissen, ob es mehrere Anschauungen geben könne, die völlig gleichartig sind; und ob sie mit dem ihnen zugehörigen Begriffe alle Merkmale gemein haben, in dem Sinne, daß in dem Begriffe alle Merkmale der Anschauungen gedacht werden — das Letztere ist unmöglich, weil die Anschauung der Sinnlichkeit, der Begriff dem Verstande angehört. — Aber

3) noch einen schlimmeren Fehler soll ich begangen haben, dadurch, daß ich die Begriffe immer willkührlich entstehen lasse. Rec. meint, ich werde dafür schwerlich einen andern Beweis anführen können, als daß ich mir bei der Unterscheidung der Begriffe von den Gemeinbildern nicht besser zu helfen gewußt habe.—

Diesemnach muß der Leser glauben, ich habe keinen anderen Unterschied zwischen Begriffen und Gemeinbildern angegeben; das ist aber falsch, wie jeder sich überzeugen muß, der den §. 69. lesen will. Nein! — Vielmehr weil ich das Gesagte in diesem Zusammenhange gesagt habe, hätte mein Rec. wenn er gewollt hätte, die Worte: immer willkührlich, aus diesem Gegensatze erklären können

und sollen. — Allein von einer solchen Interpretation weiß mein Rec. nichts, oder will er nichts wissen.

Ich habe das Wort: willkührlich, im Gegensatze gegen das unwillkührliche Zusammenfließen der gleichartigen Anschauungen in Einem Bilde, in demselben Sinne genommen, in welchem man von einer willkührlichen Thätigkeit der Einbildungskraft redet, d. h. von einer solchen, die vom Willen oder der Willkühr ausgeht und insofern ein freier Act ist, ohne darum in ihrem Fortgange ein gesezloser zu seyn. Mein Rec. schiebt mir dagegen den Begriff des Beliebigen unter, den ich doch ausdrücklich durch §. 68. und unzweydeutiger noch in der Note zu diesem §. hinweggeräumt habe. Ich habe dort anerkannt, daß die Bildung des Begriffes, wenn er ein wahrer und richtiger seyn soll, durch den Inhalt des Objectes bestimmt ist — und §. 72. auch auf die Gesezе des Verstandes selbst aufmerksam gemacht. — Und so trifft mich alles nicht, was der Rec. weiter sagt. Ich habe nämlich das Nothwendige und Allgemeine in der Erkenntniß ausdrücklich anerkannt mit seinen Gründen — und daß die streitigen Puncte in der Philosophie so gewaltsam auch die gewissenhaftesten Denker unter einander in Zwiespalt versetzen und erhalten, das

kann ich erklären, aber mein Rec. nicht. Gerade, weil die Begriffe nicht unwillkührlich sich in unserem Verstande bilden, sondern von ihm gebildet oder gemacht werden, und darum von diesem so, von diesem anders (je nachdem die Reflexion und Abstraction oberflächlich, oder scharf und tief eindringend ist) gemacht werden können und gemacht werden — gerade daher der Zwiespalt.

Meine Erklärung hätte Rec. vorher verstehen müßen, um sie eine luftige, ja windige nennen zu können — daß alles, was er bisher gesagt hat, nicht einmal luftig und windig ist, sondern sich in das reine und baare Nichts auflöst, habe ich ihm bewiesen.

4) Greift Rec. meine Behauptung an, das Wesen des logischen Urtheils hänge ab von dem Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern, und meint, ich widerlege mich selbst in der Note durch Erinnerung an particulare Urtheile.

Ich habe gesagt, in dem Urtheile sey die Subsumtion eines (relativ —) Besonderen unter ein (relativ —) Allgemeines — und diese Erklärung soll widerlegt werden durch particulare Urtheile? Der Rec. sucht das (relativ —) Allgemeine in dem Subjecte des Urtheils und legt damit wieder an den

Tag, daß er mich und die Sache gar nicht verstanden hat.

Nachdem der Rec., wie aus dem Bisherigen erhellt, Einzelnes mit einer wahrhaft kleinlichten Oberflächlichkeit und Seichtheit bekrittelt hat, nachdem er sich über das Ganze, den Zweck und den Gang desselben (§. 75 — 109.), auch nicht mit Einem Worte, geschweige mit einem gründlichen, ausgesprochen hat; schämt er sich wiederum nicht, zu sagen: „Nach einem Eingange von solcher Beschaffenheit, wie bisher angezeigt (!) worden, ist nicht zu erwarten, daß der Vf. da, wo er sein Hauptgeschäft — mit der berühmten Streitfrage über den Ursprung der Erkenntniß — eröffnet, etwas Gründlicheres leisten werde, als das, was längst allgemein bekannt ist.“

Der Rec. nimmt also das längst allgemein Bekannte wieder geradezu als ungründlich an, bemerkt, ich fertige den sogenannten Sensualismus mit den gewöhnlichen Argumenten kurz (§. 135 — 152.) ab, und belaste ihn noch obendrein mit dem Vorwurfe: er zerstöre alles übersinnliche Glauben und Hoffen u. s. w. §. 146. — Das thut meinem Rec. weh, und er glaubt recht nachdrücklich widersprechen zu müßen. Dieser nachdrückliche Widerspruch besteht darin, daß er erinnert, Locke sey ein frommer

Mann und ein wahrhaft praktischer Weiser gewesen, und dann fragt: „ob man die daurende Anhänglichkeit an Locke'n in Frankreich und in England und Schottland, ja auch die Achtung, welche so viele Deutsche ihm bewiesen haben, auf Rechnung einer Neigung zu unsittlichen Gesinnungen zu setzen wagen wolle."

Um nun nichts von dem gemeinen Kunstgriffe zu sagen, den der Rec. (übrigens seiner Art ganz getreu) gebraucht, Untersuchungen über Sachen ins Persönliche hinüber zu spielen, so sehr, daß er mir den Gedanken unterlegen zu wollen scheint, die Anhänglichkeit an Locke gehe hervor aus einer Neigung zu unsittlichen Gesinnungen; so habe ich ja jenes Urtheil nicht über die Locke'sche Philosophie gefällt, vielmehr §. 149. Note ausdrücklich anerkannt, daß Locke nicht consequenter Sensualist ist. Das aber behaupte ich, daß durch die consequente Ausbildung des empiristischen Grundsatzes ein System sich entwickelt, von welchem das Obige mit Recht gesagt wird. Dieß kann historisch nachgewiesen nnd also nur von demjenigen geläugnet werden, der mit der Geschichte der Philosophie in diesem Theile unbekannt ist. (Vergl. Tennemanns Geschichte der Philosophie Bd. X. S. 73 — 75).

Uebrigens habe ich gerade auf dieses Argument

wenig Gewicht gelegt, wie mein Rec. aus der Note zu §. 146. hätte sehen können, wenn er gesunde Augen hätte. Leichter aber ist es, ein Urtheil dadurch abzufertigen, daß man sagt, eine Lehre werde dadurch geschmäht. Meine Hauptargumente liegen theils in §. 139. theils in §. 143. und §. 147. §. 150. 151. Da das in §. 147. kein gewöhnliches ist, mein Rec. aber bereits gesagt hat, ich fertige den Sensualismus mit den gewöhnlichen Argumenten kurz ab; so weiß er sich nicht anders zu helfen, als daß er sagt: Erörterungen über die Begriffe des Thuns und Leidens würden vielleicht meine Philosophie übersteigen — womit er nichts anderes beurkundet als sein in jeder Hinsicht leicht fertiges Urtheil. Was er weiter hieher gehöriges sagt, steht, soweit ich es für richtig halten kann, auch in meinem Buche.

Das zunächst folgende übergehe ich hier, um am Schluße darauf zurück zu kommen.

Nach dem bisherigen konnte der Rec. allerdings nicht weiter sagen, als er habe darzuthun gesucht (was ihm aber leider! mißlungen ist), daß es dem Buche am Fundament fehle. Aber auch die Resultate meiner Kritik gefallen dem Rec. nur gar nicht. Er sagt: „wie dürftig der Gewinn sey, den der Verf. aus allen seinen historischen Anführungen und Kritiken am Ende herausbringt; dieß können die §§. 463—483

(nur drei Blätter) und 646—660 (noch weniger) wo der Verf. auf ein paar Augenblicke, unabhängig von den Systemen, selbst redet, an den Tag legen."

In diesem einzigen Satze spricht sich wieder mein Rec. nach seinen tiefen Einsichten und seiner gewissenhaften Genauigkeit so unverlegen und naiv aus, daß es der Mühe werth ist, denselben zu entwickeln.

Fürs erste muß es auffallen, was mein Rec. für einen ganz sonderbaren Begriff vom Selbstreden hat. Nach diesem Begriffe habe ich da, wo ich die verschiedenen Systeme prüfte, nicht selbst geredet, sondern den Spinoza z. B. sein System selbst beurtheilen lassen; nach diesem Begriffe hat auch mein Rec. da, wo er mein Buch kritisirte, nicht selbst geredet.

Fürs andere muß auffallen, was mein Rec. für einen ganz sonderbaren Maaßstab hat, um die Dürftigkeit oder den Reichthum des Gewinnes aus einer Kritik zu messen, nämlich die Seitenzahl. Was würde wohl ein Mathematiker sagen, wenn man die Linien, die sein zu beweisender Satz ausfüllt, und dann die Linien, welche die Beweisführung einnimmt, abzählte, die Zahlen miteinander vergliche und darnach die Dürftigkeit oder Undürftigkeit des Gewinnes schätzte? Meine Kritik ist aber

nichts anders, als auch eine Beweisführung. Und weiß denn mein gelehrter Rec. nicht, daß schon oft ganze Bücher geschrieben worden sind, um die Wahrheit eines einzigen Satzes, der vielleicht nur Eine Linie einnimmt, ins Licht zu setzen?

So ungeschickt urtheilt mein Rec. — aber es ist zu dem auch wieder eine grobe Unwahrheit, daß ich nur in §§. 468—483. und §. 646—660. unabhängig von den Systemen selbst rede; denn ich rede selbst auch in §. 484—527.; ich rede selbst von §. 527—541. — und wenn der Rec. nach seinen verkehrten Begriffen nicht glauben will, daß ich von §. 542—645, selbst rede — so rede ich selbst von §. 661. bis zu Ende des Buchs §. 803.; und nun mag Rec. die Seiten oder Blätter abzählen, um über die Dürftigkeit des Gewinns zu entscheiden; dabey muß er freylich von Etwas überzeugt seyn, an was er nicht gedacht zu haben scheint, nämlich daß ich mir mit dem polemischen Theil den Grund zum dogmatischen gelegt habe, und daß die Kritik selbst Resultate enthält.

Der Rec. hält sich auf über die Beschränktheit der Ansicht, nach welcher das Reale außer Gott gerade (!) für Materie gehalten werde, während doch, wenn der Vf. nur einen mittelmäßigen Gewinn aus allem seinem Lesen und Kritisiren gezogen

hätte, ihm auf irgend einem Wege würde klar geworden seyn, daß Materie schlechterdings nur Erscheinung ist.

Was mich der Rec. Neues lehrt! Wohl weiß ich, daß die Materie, so wie wir dieselbe empfinden, nur Erscheinung ist, aber ich weiß auch, daß dieser Erscheinung Etwas zum Grunde liegen muß, und dieses kann ich auch Materie nennen, und muß es nach meiner Ansicht so nennen. Leibniz wußte, noch vor dem Rec., daß die Materie, wie wir sie empfinden, nur Erscheinung ist; sprach aber doch von der Materie immer noch. Meinem Rec. wäre es (wie es scheint) lieber gewesen, wenn ich vom Realen und Idealen gesprochen hätte — allein das wäre ein großer Irrthum gewesen, weil mir das Ideale auch ein Reales ist.

Dem Rec. fällt auf meine theologische Befangenheit, die mich gar nicht dazu kommen lasse, reine Naturprobleme aufzufassen. Hier muß ich vor allen Dingen bemerken, daß nach meiner Ansicht Naturphilosophie und Theologie einander gar nicht ausschliessen, und der Rec. zuwarten muß, ob sich an meine Grundsätze eine Natur-Philosophie anknüpfen lasse oder nicht. — Viele, die auch etwas von Naturproblemen zu verstehen meinen, haben die nämlichen Grundsätze. Deutet aber mein Rec., wo er von dem Auf-

fassen reiner Naturprobleme und von theoretischen Grundlagen der eigentlichen Naturforschung redet, auf gewisse naturphilosophische Schulen hin; so erkenne ich diese nicht als einen gültigen Maaßstab für die Beurtheilung an. Wohl habe ich schon viel von theoretischen Grundlagen der eigentlichen (!) Naturforschung gehört und gelesen; aber dabey mich überzeugt, daß diese theoretischen Grundlagen nicht blos mir ein unbekanntes Land sind.

Meinem Rec. ist es auch anstößig, daß ich die Materie, die ich doch als ein wahres Zweites, aus Gott nicht zu erklärendes (wer diesen Ausdruck bemerkt, dem wird alles klar seyn) neben ihn stelle, das an und für sich nicht — seyende nenne — und er ruft aus: wahrlich neben einem solchen Philosophen kann sich Aristoteles mit seiner ὕλη und μορφη ganz dreist sehen lassen! Auch das hätte meinem Rec. nicht begegnen sollen — da nämlich die von mir aufgestellte Lehre im Wesentlichen (nicht im Ganzen) die Platonische ist; so heißt des Rec. Ausruf: Wahrlich neben dem Platon kann sich Aristoteles dreist sehen lassen. Dieses genauer zu prüfen ist hier nicht der Ort; soviel darf ich aber wohl annehmen, daß mein Rec. hier an manches nicht gedacht hat, an was ich gedacht habe.

Wenn endlich der Verf. mir vorwirft, ich habe in die Lehre von Gott und vom menschlichen Geiste sehr vieles aufgenommen, was die sittlichen Grund-

begriffe und hiemit die praktische Philosophie voraussetzt; so kommt es darauf an, ob die sittlichen Grundbegriffe die theoretische Philosophie aus der praktischen, oder die praktische aus der theoretischen zu schöpfen hat. Das letztere ist gar nicht so ungereimt und unwissenschaftlich, als mein Rec. zu glauben scheint. Es würde ihm aus der Natur der Sache und durch die Autorität sehr bedeutender Philosophen leicht zu beweisen seyn, wenn hier der Ort dazu wäre.

Nachdem ich mir die Mühe genommen habe, die Urtheile des Rec. im Einzelnen zu betrachten, muß ich noch ein allgemeines Wort reden über die Art, wie er mein Buch überhaupt behandelt hat.

Mein Buch ist nach einem wohl überdachten Plane gearbeitet. Ueberzeugt, daß es bey dem Vortrage der Philosophie, wenigstens der speculativen, dem Lehrer nicht sowohl darauf ankommen soll, den Zuhörern nur sein System einzuprägen (was nach meinem Dafürhalten immer einseitig ist), sondern vielmehr ihre Denkkraft zu wecken und ihnen ein umsichtiges Urtheil möglich zu machen, mußte ich ihnen verschiedene Ansichten vorlegen und sie dieselben (so gut es in meinem Vermögen steht) prüfen lehren. — Dieß durfte aber nicht tumultuarisch geschehen, sondern so, wie es der Zweck forderte. Darum bin ich immer von der philosophischen Aufgabe ausgegangen, habe sodann aus ihr selbst die verschiedenen möglichen

Arten der Auflösung entwickelt, als Repräsentanten dieser verschiedenen Auflösungen geschichtlich vorhandene Lehren aufgeführt, an die Darstellung die Kritik, und an die Kritik die Resultate angeknüpft. Wenn dieser Weg auch nicht zur absoluten Wahrheit führt, so kann er doch zu einem historisch-bedeutenden Resultate führen, insofern dadurch klar werden kann der Standpunkt, auf welchem nach allen diesen Versuchen der philosophische Forschungsgeist steht. Ebendarum lag es auch ganz außer meinem Plane, ja es wäre zweckwidrig gewesen, auf die Philosophie der Alten mehr Rücksicht zu nehmen, ich mußte mich beschränken auf die Neu-europaeische Philosophie, die nach meiner Ueberzeugung eine nach inneren Gesetzen ununterbrochen fortgehende Entwicklung darstellt. — Diese Behandlungsart wäre ohne Zweifel viel weniger anstößig gewesen, wenn ich nicht Namen genannt hätte.

Indeßen hat mein Rec., was ich bisher gesagt, zum Theil ausdrücklich anerkannt, zum Theil wenigstens geahnet. Zwar sagt er: mein Buch sey auf eine lange Strecke hin ein Bruchstück aus der Geschichte der Philosophie, es sey zerstückelt und zerhackt in lauter kleine Bruchstücke, die bey aller mühseligen Abzählung (!) im Einzelnen doch kein deutlich geordnetes Ganzes darstellen; — was ich alles nach dem obengesagten nicht gelten lassen kann, bis es mein Rec.

beweißt; — allein auf der anderen Seite erkennt er an, daß meine Zuhörer recht viel bey mir lernen können, daß die Zusammenstellung, die sich hier darbietet, unter der Bedingung eines guten Vortrags, sehr nützlich werden könne, um den verworrenen Eindruck, den das Studium der Systeme so leicht zurückläßt, ins Klare zu bringen, endlich daß meine Arbeit zu den Mittelgliedern gehöre, welche sich da einschieben, wo ein großer aber nothwendiger Uebergang nicht plötzlich geschehen kann. — Dieses alles erkennt er an — und warum hat er nun nicht (statt an unbedeutenden Einzelnheiten hängen zu bleiben) diese Gesichtspunkte zu den leitenden Principien der Beurtheilung gemacht? Diese Frage mache ich mit um so grösserem Rechte, weil ich selbst in der Vorrede (deren aber mein Rec. mit keiner Sylbe erwähnt) diese Gesichtspunkte bestimmt herausgehoben und angedeutet habe, worauf ich die Aufmerksamkeit und das Urtheil hingerichtet wünsche.

Wäre der Rec. so verfahren, so hätte er seine Recension für mich und andere belehrend machen können, ohne sich das Vergnügen versagen zu müssen, Persönlichkeiten einzumischen. Nun aber kann seine Rec. auf diejenigen Leser, an welchen einem Schriftsteller allein gelegen seyn kann, nur einen widerlichen Eindruck machen.

Fren

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Sigwart, Heinrich Christoph Wilhelm,

Handbuch der theoretischen Philosophie ein Beytrag für Philosophie und Geschichte der Philosophie

Tübingen 1820

Ph.u. 462 a
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046995-2